سعيد بنسعيد العلوي

الخطاب الأشعري

مساهمة في دراسة العقل العربي الإسلامي



منتدى المعارف

alMaaref Forum

دراسات إسلامية

سعيد بنسعيد العلوي

الخطاب الأشعري

مساهمة في دراسة العقل العربي الإسلامي

دار المنتخب العربي
للدراسات والنشر والتوزيع

الطبعة الأولى
1412 هـ - 1992 م

دار المنتخب العربي
للدراسات والنشر والتوزيع
ص. ب : 113/6311 - بيروت - لبنان

توزيع
المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع
بيروت - الحمرا - شارع اميل اده - بناية سلام
هاتف : 802428 -802407 -802296
ص. ب : 113/6311 - بيروت - لبنان
تلكس : 20680- 21665 LE M.A.J.D

الإهداء

إلى فاطمة

هذا الكتاب نص الأطروحة التي تقدمت بها للحصول على دكتوراه الدولة في الفلسفة من كلية الآداب في جامعة محمد الخامس، ودافعت عنها أمام لجنة تتكون من السادة الأساتذة: محمد عزيز الحبابي، علي أومليل، حسن حنفي، عبد المجيد التركي، ومحمد عابد الجابري أستاذاً مشرفاً على إعداد الأطروحة.

مقدمة

تسعى هذه الدراسة إلى الإبانة عن مكونات الخطاب الأشعري، في عصره الكلاسيكي، والكشف عن الآليات المعرفية التي تحكم هذا الخطاب وتوجهه في تعبيراته الكبرى والرئيسية: الكلامية، والأصولية، والأخلاقية، والسياسية. فهي بذلك نظر في العقل العربي الاسلامي، أو في جوانب منه على كل حال، وتأمل في كشف تكوّن ذلك العقل وعمله في التشريع للمعرفة في الوقت ذاته. وهي، بالتالي، مساهمة في دراسة الثقافة العربية الإسلامية، في دائرة الفكر السني، في العصر الوسيط الإسلامي وفي زمان مرجعي معلوم. وهي، أخيراً، محاولة في التعرف على جوانب من القوة والغنى والتنوع في التراث العربي الإسلامي من جهة أولى كما أنها، من جهة ثانية، إشارة وتدليل على بعض مظاهر الضعف والقصور في ذلك التراث.

ولكنّ هذه الدراسة، وبحكم المنهج الذي التزمنا به فيها، لا تتوخى التقويم وإصدار الأحكام ولا تسعى إلى المفاضلة بين رأي وآخر أو الانتصار لمذهب على آخر وإنما هي تجتنب هذه الوجهة اجتناباً لأنها تقنع بسلوك سبيل المواكبة بالرصد والتسجيل وتدوين ما يلزم من الملاحظات في ذلك ولأنها لا تريد أن تتجاوز هدفاً محدداً ودقيقاً: وهو الوقوف، في خطاب الأشاعرة، عند الثابت والقارّ، والوقوع على الكلي والمشترك في أقوالهم مما يشكل عماد ذلك الخطاب ودعامته. وحيث يبدو أن تعيين سبيل هذا المنهج يحتاج إلى مزيد بيان وخطته

تستدعي مزيد توضيح، فنحن نبادر فنشرح، بعض الشرح، ما نقصده في هـذا القول بمعاني: العصر الكلاسيكي، ومغزاه، والفكـر السني، ثم الخطاب وكيف تحليله. فـإذا حصلت هذه الغـاية كـان لموضـوع الدراسـة، وغائيتهـا في الوقت نفسه، أن يظهرا في صورتها الدقيقة.

* * *

يفـرد صاحب «المقـدمة» لعلم الكـلام فصـلاً يستهله المؤرخ العـربي الكبـير بتعريفه الشهير لعلم الكلام وموضوعاته ومباحثه، ويأتي فيه بنـظرةٍ إلى تطوره في أرض الإسلام إلى أن انتهى به الأمر عند أبي الحسن الأشعري ثم عند تلامذتـه من بعده. ولكن ما يعنينا في ذلك الفصل الشهير هو الأحكام التي يصدرها على الأشعرية ابن خلدون. فهو يذكر أنه بعد أن كثر أتبـاع «إمام المتكلمـين» وتعدد تلاميذه «أخذ عنهم القاضي أبو بكر الباقلاني فتصدّر للإمامة في طريقتهم وهذبها ووضع المقدمات العقلية التي تتوقف عليها الأدلـة والأنظار: فـأثبت قواعـد شتى ودقق القول فيها، وجعل هذه القواعد تبعاً للعقائد الايمانية في وجوب اعتقـادها لتوقف تلك الأدلة عليها، وأن بطلان الـدليل يؤذن بيـطلان المدلـول. وجعلت هذه الطريقة وجاءت من أحسن الفنون النظرية والعلوم الدينية». ولكن ضعف انتشـار المنطق اليـوناني في أرض الاسـلام أو نفور المتكلمـين من ممارستـه جعـل «صـور الأدلـة التي تعتـبر بهـا الأقيسـة» مهجـورة عنـدهم. ولما كتب الجـويني «الشامل» أولاً ثم عاد فلخصه في «الارشـاد» ثانيـاً حدث أن «انتشرت من بعـد ذلك علوم المنطق في الملة وقـرأه الناس وفـرقوا بينـه وبين العلوم الفلسفيـة بأنـه قـانون ومعيـار للأدلـة» فعرفـوا كيف يميزون بـين «معيار المنـطق» وبـين «كـلام الفلاسفة في الطبيعيات والإلهيات» فلما سبروها بمعيار المنطق ردهم إلى ذلك فيها ولم يعتقدوا بطلان المدلول من بطلان دليله كما صار إليه القـاضي فصارت هـذه الطريقة من مصطلحهم مباينةً للطريقة الأولى وتُسمَّى «طـريقة المتـأخرين». ثم إن ابن خلدون يذكر بعـد ذلك أن «أول من كتب في طـريقة الكـلام على هـذا المنحى الغزالي رحمه الله وتبعه الإمام ابن الخطيب وجماعـة قفوا أثـرهم واعتمدوا تقليدهم ثم توغل المتأخرون من بعدهم في مخالطة كتب الفلسفـة والتبس عليهم

شأن الموضوع في العلمين فحسبوه فيهما واحداً من اشتباه المسائل فيهما»[1].

وإذن، فابن خلدون يميز في الأشعرية بين طريقة المتقدمين (أو الطريقة الأولى) وبين طريقة المتأخرين، وهذا من جهة أولى، كما أنه يعتبر الغزالي أول من كتب على طريقة المتأخرين وكذا الفخر الرازي من بعده، وهذا من جهة ثانية. وفيصل التفرقة بين الطريقتين هو النفور من صور الأدلة والأقيسة المنطقية اليونانية عند الأولين (وعلى نحو ما يتضح ذلك عند الباقلاني) وهو الإقبال، على العكس من ذلك، على المنطق اليوناني عند الآخرين وتمييزهم بين أداة الاستدلال (وهي المنطق وأدلته وأقيسته) وبين موضوعه (وهو «كلام الفلاسفة في الطبيعيات والإلهيات»). والعلامة المميزة في ذلك هي قول الأولين ببطلان المدلول لبطلان الدليل واعتبار الآخرين، وعلى العكس من ذلك، أنه ليس من بطلان المدلول بطلان دليله. والجدير بالذكر، في هذا الصدد، هو أن ابن خلدون قد شرع بهذه القسمة لتقليد في النظر إلى الأشاعرة سيسير عليه مؤرخو الفكر الاسلامي من بعده بل ولا يزالون يسيرون عليه حتى اليوم. وعلى أحكام ابن خلدون هذه لدينا اعتراضات وملاحظات على ضوئها تتحدد معالجتنا للأشعرية ويتوضح معنى «العصر الكلاسيكي» الذي نتحدث عنه.

إذا ما تناولنا كتب «المتقدمين» في أصول الدين (ولنأخذ منها نموذجاً أولاً هو كتاب «التمهيد» لأبي بكر الباقلاني ونموذجاً ثانياً هو كتاب «أصول الدين» للبغدادي) وتوخينا مقارنتها بما كتبه «المتأخرون» حقيقة (ولنأخذ منها نموذجين كذلك: أولهما هو كتاب «المباحث المشرقية» للفخر الرازي وثانيهما هو كتاب «المواقف في علم الكلام» لعضد الدين الأيجي) فنحن سنجدنا أمام طريقتين مختلفتين بل ولربما أمام منهجين متمايزين تمايزا كلياً: سواء تعلق الأمر بعرض المباحث وترتيبها، أو بكيفية معالجتها، أو رجع الأمر إلى طرق الاستدلال والمعالجة فيها. فلا غرو أن القارىء يجد في «المباحث المشرقية» ما لا يجده في «أصول الدين» أو في «التمهيد» إذ عند الرازي مزج شديد بين موضوعات الكلام ومباحث العلم الإلهي وحضور قوي للشيخ الرئيس فهو يحظى عنده

(1) ابن خلدون. ـ المقدمة. مطبعة محمد عاطف، (د.ت.). القاهرة، ص 347-348.

بمكانة علية. ولو أنا أطلقنا على مواقف «المباحث المشرقية» نعت «السينوي الجديد» لما كنا لنثير من حولنا زوبعة من الاعتراضات والاحتجاجات. ولا شك كذلك أن من يتصفح «المواقف» ويقرأ «مراصده»، ثم يمضي فيقرأ بعد ذلك «مقاصد» كل مرصد من «المراصد» التي يشكل مجموعها «موقفاً» سيجد جديداً وغريباً بالقياس إلى ما ألفه، قبل ذلك، في «التمهيد» وفي «أصول الدين». ولكن، لو أن قارئنا هذا أخذ كتاب «الاقتصاد في الاعتقاد» لأبي حامد الغزالي ومضى يقرأ التمهيدات الأربعة، التي هي شبه المدخل والمقدمة، وتابع القراءة بعد ذلك فتصفح الأقطاب الأربعة، والتي هي لحمة الكتاب الرئيسية، ثم التفت يمنة فوقعت عيناه على «التمهيد» و «أصول الدين»، والتفت يسرة فوجد «المباحث المشرقية» و «المواقف في علم الكلام» ثم لو أنا طلبنا منه أن يجد لكتاب الغزالي مكاناً بين الكتب الأربعة المذكورة فإن هذا القارىء سيتردد طويلاً قبل أن يعلن رأياً واضحاً: فلو نظر في «الاقتصاد» من جهة اللغة والمصطلح، بل ومن جهة القضايا والموضوعات المعالجة ذاتها، لوجد جامعاً قوياً يجمع الكتاب مع كل من «التمهيد» و «أصول الدين». ولو نظر في الكتاب من حيث «الحضور الاغريقي» فيه لوجد فيه ما لم يجده عند الباقلاني أو البغدادي، ففي الكتاب ملامسة كثيرة للمنطق اليوناني وتأثر بعبارة الفلاسفة أحياناً وفيه ذكر للعقل المحض ولصور الأقيسة وتمييز بين الدعوى والمطالبة والبرهان (وهذه كلها مفاهيم جديدة على كتابة الباقلاني ومعاصره البغدادي). وإذن، فإن «الاقتصاد» من هذا الوجه يقترب من «المباحث المشرقية» بعض القرب. ولكن لا شيء في الكتاب، من حيث مضمونه و «نظرته»، يجعله مع كتاب الرازي في صف واحد ولا شيء فيه يجيز اعتباره من جنس ما كتبه عضد الدين الايجي وأضرابه من «المتأخرين» تاريخاً وفكراً. والحق أن الأمر في «الاقتصاد في الاعتقاد» عجيب ومحير مثلما أن أمر الغزالي عجيب ومحير في مؤلفاته الأخرى من غير الكلام، أي في الأصول والتصوف والأخلاق والسياسة والسلوك. وإنما الاقتصار في الحكم على أبي حامد في مؤلفه الكلامي هذا هو القول إنه يسلك طريقاً مغايراً للطريقتين اللتين رسمهما ابن خلدون وأراد لحجة الاسلام أن يكون «أول من كتب» في الطريقة الثانية، وإنما الحق أن نقول عن هذه الطريقة مع القائل أنها

«تنتمي إلى المتقدمين بمضمونها وإلى المتأخرين بشكلها»[2].

هو ذا نحن إذن نصير إلى ضرورة مراجعة صاحب «المقدمة» في قسمته الثنائية الشهيرة وننتهي إلى التحفظ الشديد في أمر هذا التقليد الذي سار عليه مؤرخو الأشعرية من بعده. فأحد أمرين اثنين يلزم الأخذ بهما: فإما القول بثلاثية القسمة عوض ثنائيتها والحديث عن طريقة وسطى وسبيل ثالث متميز بين طريقة المتقدمين (كما شرع لها الباقلاني وشيعته في «التمهيد» وما شابهه من المصنفات الكلامية) وطريقة المتأخرين (كما كتب فيها «ابن الخطيب» أولاً وسار عليها الايجي ومن تبعه في ذلك)، وقد يتسع أمر هذه الطريقة الوسطى ليشمل مرحلة أولى قعد لها القواعد وأرسى الأسس إمام الحرمين (وعلى نحو ما صنع في «الشامل» و «الارشاد» ثم في مقدمات «البرهان في أصول الفقه» بعد ذلك). وإما التأكيد على صحة القسمة الثنائية، من حيث الشكل لا المضمون، والقول بطريقة أولى هي «طريقة المتقدمين» وطريقة ثانية هي «طريقة المتأخرين» ويكون الجديد في الأمر أن تعتبر بداية الطريقة الثانية مع الفخر الرازي «شكلاً ومضموناً»[3] ثم «تطورها» بعد ذلك عند اللاحقين عليه حيث «اختلطت الطريقتان عند هؤلاء المتأخرين والتبست مسائل الكلام بمسائل الفلسفة بحيث لا يتميز أحد الفنين من الآخر ولا يحصل عليه طالبه من كتبهم». كما يلاحظ ابن خلدون نفسه ذلك[4]، وحيث صارت «أصول الدين»، بل والفكر الاسلامي في تعبيراته المختلفة، إلى الدخول في «عصر الانحطاط» وأنفاقه المظلمة والطويلة. والأقرب إلى المنطق والتاريخ معاً هو الأخذ بالرأي الثاني ونقول بطريقة «أولى»، حسب العبارة الخلدونية، مع مراعاة تطور ذاتي «داخلي» في تلك الطريقة تطور يبلغ مداه الأقصى ويستكمل عناصره الفاعلة مع أبي حامد الغزالي ليصير إلى قطيعة تامة وإلى «نقطة اللاعودة» أو الخط النهائي «الفاصل» مع الرازي وكتابه «المباحث المشرقية». إن فكر الغزالي في تعبيراته

---

(2) محمد عابد الجابري. ـ بنية العقل العربي. ـ مركز دراسات الوحدة العربية، 1986، بيروت، ص 497.

(3) نفس المرجع والصفحة.

(4) ابن خلدون. ـ المقدمة. . . ص 348.

كلهـا، وليس في التعبير الكـلامي عنه في «الاقتصـاد» فحسب، سيكون تمهيـداً لـ «القطيعة» بين الطريقتين واستعداداً للإعلان عنها ولكن «القطيعة» لن تتحقق فعلاً إلا عند هؤلاء الـذين قصدهم ابن خلدون بقـوله إنـه قد التبست عنـدهم «مسائل الكلام بمسائل الفلسفة» ولربما ألفى البـاحث عند أبي حـامد «أزمـة» أو «تصادماً» بين أبنية فكرية ولكنه لا يقدر على نسبته إلى «طـريقة المتـأخرين» لأن «الأزمة» و «القطيعة» لحظتان معرفيتان متمايزتان. ومتى أخـذنا بـالقسمة الثنـائية على هذا النحو وانتبهنا إلى حقيقة اشتمال الـطريقة «الأولى» عنـد الأشعريـة على كل من الباقلاني والجويني فالغزالي أخيراً، فإننا نكون قد أدركنا ما نقصد إليه إذ نتحدث في الأشعرية عن عصر «كلاسيكي» واعتباره زمانـاً أو مجالاً ثقـافياً ننـظر فيه بغية استيفاء مكوناته المعرفية وثوابته التي أنتجت نـظاماً فكـرياً معلومـاً هو هذا الخطاب الأشعري.

والآن، يجب علينا أن نتمهل فنتوقف بعض الشيء عند هذا «الزمان الثقافي» الذي نجعل منه مجالاً للدراسة وأرضاً للتفكير والملاحظة.

• • •

يـرمز «قـادة الفكر» الأشعـري، في العصر الكلاسيكي، إلى الثقـافة العـربية الاسـلامية في صـور واضحة من تكـونها وتشكلها بـين منتصف القرن الهجـري الرابع ونهاية القرن الخامس. وإذا كانوا يعبرون، على وجه الخصـوص، عما آل إليه الفكر السنّي من تحوّل وتطور وما كانت عليه الصراعات المذهبية مع المعتزلة من وجه ومع الشيعة (الإماميـة ثم الإسماعيليـة بعد ذلـك) من وجه آخـر، فإن كتاباتهم العديدة والمتنوعة المجالات تقدم «عينـات» معبرة عن الفكـر الاسلامي في العصر الوسيط (وفي منطقة المشرق العربي تخصيصاً). ولو أنا تركنا جانبـاً أمر الاختلافات المـذهبية مـع المعتزلـة في القضايـا الكلاميـة أساسـاً، فهي معروفـة مشهـورة، ولو أنـا نحّينا كـذلك أمـر الاختلافـات العقائـدية مـع الباطنيـة، في القضـايا السيـاسية خـاصة، ثم لـو صرفنا النـظر عن الفروق بـين أهـل السنـة الحنابلة وأتباع الباقلاني وشيعته ومن أتى بعده من أهل السنّة الأشاعرة حتى زمان الغزالي - وبالتالي لو طرحنا أمام ناظرنا مؤلفات الأشاعـرة في الأصول والكـلام، والأخلاق، والسياسـة لوجـدنا أننـا أمام «آثـار» تشهد عـلى وجود تفـاعل (بـل

وتصادم وتصارع أحياناً) بين سجلين فكريين وفضاءين حضاريين. سجل أول هو الإرث الحضاري العربي الاسلامي وقد تدرج في تكونه من الصورة الفكرية والروحية التي يحملها «الأعرابي صانع العالم» عن العالم من حوله، إلى ما يحدث في نفسه ووجدانه بفضل نزول القرآن الكريم (أو «الحدث القرآني» كما يقول محمد أركون)، ثم إلى ما ينتهي إليه من تشكل أساليبه اللغوية وأذواقه البلاغية وصوره الشعرية ومعاييره المعرفية وقيمه الأخلاقية والجمالية في«عصر التدوين» أو اكتمال «علم الخاصة» (كما يقول الشافعي)، وانتظام مجالها المعرفي برمته. وسجلّ ثان هو مجمل هذه الآثار والتيارات اليونانية والفارسية والهندية التي كان اكتشافه لها وتفاعله معها في «عصر التدوين» هذا، وفضاء حضاري أول، هو الفضاء الحضاري العربي الإسلامي، كما يدركه ذاك السجل الأول ويعبّر عنه: فهو «قراءة بعدية» لكل العقود والعهود التي سبقته منذ العصر الجاهلي وإلى غاية هذا العصر الكلاسيكي الذي نتحدث عنه. وفضاء حضاري ثانٍ، هو الحصيلة «الثقافية» التي ينسجها العقل العربي الإسلامي من حوله وينظر بها إلى «الآخر»: اليوناني، والفارسي والهندي... فإذن، هو فضاء ثقافي تلتقي عنده صور حضارات شتى، مختلفة، وتمثل في أفقه المعرفي حسب «القراءة» التي يقوم بها لتلك الحضارات والثقافات المتنوعة. والنتيجة أنه كان هنالك تفاعل وتلاقح، ايجابي وفعال من جانب، أغنى الثقافة العربية الاسلامية من وجه، وأسهم في العطاء الثقافي الانساني الشمولي من وجه آخر. كما كان هناك، فعلاً، انقباض وصراع ونفور من جانب آخر، أصاب نفس الثقافة العربية الاسلامية بانتكاس وتقاعس ورجع بها، في جوانب منها، خطوات إلى الخلف بالقياس إلى ما كانت عليه. والحق أن الأشعرية تعبير عن الصورتين معاً وتسجيل لهما: والباحث يلمس ذلك في المصنفات الكلامية والأصولية من وجه، ويلمسه في المؤلفات الأخلاقية والسياسية من وجه آخر. ففي المصنفات الأولى تظهر في كتب الأشعرية ارادة كبيرة في «تبيئة» المنطق اليوناني وجهد في «تعريب» العبارة المنطقية كما يشهد بذلك «البرهان في أصول الفقه»، و «المستصفى»، وكما يشهد بذلك «الشامل في أصول الدين» و «الاقتصاد في الاعتقاد». بل وكما يشهد بذلك «التمهيد» للقاضي الباقلاني (لو أنا تجاوزنا الحكم المتداول، خطأ،

والقاضي بمعاداة «أهل السنّة» لعلوم الأوائل وأدركنا مغزى الملاحظة الذكية التي يبديها صاحب «إخبار العلماء بأخبار الحكماء»[5]) كما يتجلى بعض الانقباض والانكماش تجاه العبارة المنطقية والحرص على التشبث بعبارة الفقهاء حيناً وعبارة المتكلمين حيناً آخر، ثم الرغبة في الاتيان بشيء جديد حيناً ثالثاً. وفي المؤلفات الأخلاقية والسياسية يظهر من الأشعرية وجه آخر حيث يتضاءل الانقباض والانكماش ويزولان، أو يكادا، ويكون من اليونان والهند والفرس مواقف أكثر ايجابية وانفتاحاً. ويبدو أن «القاعدة الثقافية» التي يرجع إليها الخصوم المتصارعون (سنّة أشعرية، معتزلة، شيعة) هي واحدة أو تكاد تكون كذلك. وقد يصدق منا القول إن هذه المؤلفات الأخلاقية والسياسية، إذ يضعف فيها البعد العقائدي بعض الضعف وتتراخى قبضته بعض الارتخاء ويكون فيه الاتجاه نحو الفعل والسلوك أكثر من الوقوف عند سماء النظر المنطقي المحض، فهي تصور لما يصح أن نعبّر عنه بوجود «شخصية قاعدية» أو قيام «نموذج ذهني» في الوجود والسلوك ويؤكد اكتمال معالم «انسية عربية» في هذا العصر الكلاسيكي.

ولكن، مهما يكن من شأن الحكم الذي يكون للباحث أن يصدره على الأشعرية إجمالاً أو على موقفها من الثقافات اليونانية والفارسية والهندية وما إليها، فإن الأكيد هو أن الأشعرية تجسيد فعلي وتعبير صادق عن الالتقاء بين السجلين الفكريين والفضاءين الحضاريين المتقابلين، بكل صعوبات ذلك الالتقاء وإشكالاته وبكافة مظاهر الايجاب والسلب فيه. ومرة أخرى نرجع إلى الغزالي لنشير إلى أن فكر الرجل، في غناه وتنوعه من جانب أول، وبما يموج به من أقوال متصارعة ومضطربة من جانب ثان، لسان أمين في التعبير عن الأشعرية وزمانها الثقافي. فلا نعرف غير الغزالي أشعرياً آخر يضطرب العقل في كتاباته ويتردد بين الثقة الكاملة في الذات التي يخول العقل بها لنفسه أن يكون سلطة ومشرعاً معاً (وذاك الغزالي الأصولي، والغزالي المتكلم، فضلاً عن الغزالي

---

(5) أبو الحسن القفطي. ـ إخبار العلماء بأخبار الحكماء: يقول عن الباقلاني «كان إماماً عالماً بعلم كلام الأوائل (. . .) وكان يتقي أهل زمانه في التظاهر به، فأخرج ما عنده في صورة متكلمي الملة الاسلامية».

ناشر المنطق الأرسطي والمعرف به في زمانه والمقرب لـه بالأمثلة الفقهيـة)، وبين التذبذب في الرأي والتسليم في المعرفة بوجود طريق يختفي العقل فيها، ويتوارى خلف حجب الأحـوال الباطنيـة (وذلك الغـزالي الصوفي المتحـدث عن عجائب القلب وعالم المشاهدة الباطنة). وأخيراً، فإن الأشعريـة تنكشف في جانب آخـر من جوانب مكوناتها في عمل الغزالي المصارع الايديولوجي: في حماسته الشديدة للتصدّي، بالنقد والتقويض، للأطروحات الباطنية وفي نشاطه بالكتابة الغـزيرة في ذلك، ثم في ذلك التـوتر الـذي يشوب الكـاتب فيكون اضـطرابه بـين ممالأة الهـوى ومجاراة الضرورة الايـديولـوجيـة فيحكم بتكفـير الخصم المخـالف وبـين الاحتراز الديني الذي يكون عنه التردد والتشكـك قبل إصـدار الفتوى بـالتكفير والخروج من الملة. والأشعرية هي هذا كله، بحكم نشأتها ايديولوجياً ومعرفياً، وبالنظر إلى الشروط والملابسات التاريخية والسياسية والفكرية المواكبة لـظهورهـا وتطورها. ولأنها كذلك، أي لوجود هـذه الأسباب مجتمعـة، فهي تمثيل للمثقـافة العربية الاسلامية في مرحلة من مراحل عطائهـا الخصب وإقبالهـا على الثقـافات الخارجة عنها والمحيطة بها وتصوير لها، بالمقابـل، في سعيها نحـو الانغلاق عـلى الذات وقراءة تلك الثقافات بمنظارها الخاص وصهر لها في أتون المعركة الضارية التي كانت تخوضهـا ضد الخصم البـاطني القوي. وذلـك كله في عصر هو عصر تشكل ثقافي وتكوّن معرفي مثلما هو عصر صراع سياسي وانفجار ايديولوجي.

فـالأشعريـة إذن بعضٌ من مجموع يحمـل بصماتـه ويعكس أثـره ولكنهـا، في الوقت ذاته، جزء ينفرد بجملة خصـائص ومكونـات بها يتحـدد ويظهـر ليكون خطاباً نوعياً مستقلاً. فعلى أي نحـو تكون دراستنـا لهذا «الخـطاب الأشعري في العصر الكلاسيكي»؟ وما هي الخطوات التي تقودنا في ذلك النحو؟

• • •

قد يحسن التعبير منا عن النهج الـذي سلكناه في تحليلنـا للخطاب الأشعـري والسبل التي سلكناها في قراءة مكوناته وفهم آلياته إذا ما نحن عينا ذلك السبيل بالسلب أولاً، وحددنا ذلك النهـج بالنفي قبـل كل شيء فتحـدثنا عـما لم نرد أن نقـوم به ومـا كنا نجتنبـه عن وعي وقصد كـاملين. وفي الفقـرة الأولى من هـذه المقدمة قلنا عن دراستنا هذه بأنها لا تتوخى التقويم وإصـدار الأحكام المعيـارية

على الفكر الأشعري، وذكرنا أنها لا تبتغي سوى سلوك سبيل الوصف والتسجيل. ويبدو أنه يلزمنا أن نضيف، في فهم طبيعة هذا المنحى، بعض محددات أخرى وأن نعيّن بعض علامات واشارات.

نصدر عن موقف يقضي بأن الأقوال الأشعرية في الكلام والأصول والأخلاق والسياسة، متى أُخذت في ذاتها، فهي مشهورة معروفة. تكلف الأشاعرة أنفسهم، في الأغلب الأعم، بالتعبير عنها في مختصرات بعدما أسهبوا القول فيها في «بسيط» من الكتب حيناً و «وسيط» منه حيناً آخر. وعرضت لها كتب الفرق والتراجم والجوامع المختلفة بعد ذلك. وفي العقود الأخيرة بذل ثلة من الباحثين النابهين جهوداً قيمة في التعريف بالمذهب الأشعري وتقديمه في صورته النسقية (أو هم بذلوا جهوداً في مناحٍ من النسق على كل حال). وما نظن أن في مقدورنا أن نضيف جديداً إلى البعض من تلك الدراسات الأكاديمية الرصينة[6]. ولذلك، فنحن نكتفي بالتلميح والاشارة ونستعيض عن التحليل المسهب بالقول الموجز، وحين يبدو منا، أحياناً قليلة، بسط في القول في بعض الجوانب أو جنوح إلى مقارنات سريعة مع قول الفرق المعارضة، فإن ذلك لا يكون إلا بالقدر الذي يبدو لنا أن السياق يستدعيه.

لذلك لم نجعل في برنامج هذه الدراسة البحث في أصول المذهب الأشعري والمصادر التي استمد منها، فلم نهتم بصلته بالاعتزال تاريخياً، ولم ننشغل بموقف «الأصحاب» من أحمد بن حنبل ومذهبه وتلامذته، ولم نجعل من همومنا البحث عن وجوه الصلة بين المذهب وبين الإمام المحاسبي وعبد الله بن كُلّاب والقلانسي أو غيرهم من المتكلمين، والحال أن تلك الصلات تطرح تساؤلات

---

(6) نشير من بين هذه الدراسات إلى:

1 ـ علي سامي النشار في مقدمته الطويلة لنشرة كتاب «الشامل» للجويني.

2 ـ فوقية محمود حسين في مقدمتها التحليلية المسهبة لنشرتها لكتاب أبي الحسن الأشعري «الابانة عن أصول الديانة».

3 ـ حسن حنفي في مشروعه الضخم: من التراث إلى التجديد أو (من العقيدة إلى الثورة). المركز الثقافي العربي ـ دار التنوير (الطبعة الأولى) 1988 (خمسة أجزاء).

4 ـ Michel Allard - Le problème des attributs divins dans la doctrine d'al-Aschari et de ses premiers grands disciples. (Les editions de l'imprimerie Catholique) 1965, Beyrouth - Liban).

كثيرة وتثير قضايا دقيقة تتعلق بعمق المذهب وأساسه، وذلك لأنا نرى أن الدارسين قد وقفوا عند هذه المسائل كلها، فأطالوا الوقوف، بل ولربما كان البحث في أصول المذهب الأشعري ومصادر استمداده هو السمة الغالبة على غالبية الأبحاث والدراسات التي عرضت للأشعرية بالبحث وكانت برنامجها الأساسي والمشترك فلا تكاد تخرج عنه إلا لماماً.

فإذا تعين التحديد بالسلب، على نحو ما ذكرنا، فإن طريق الايجاب في تحديد النهج يكون إلى حد بعيد في سلوك الطريق الآخر المخالف: فعوضاً عن الانشغال بالتأريخ لأصل المذهب ومصادره وأطوار نشأته يكون منا الانكباب على النظام المعرفي في المذهب ذاته ويكون جهدنا كشفاً عن مكوناته وآليات عمله. وبدلاً من الوقوف على دقائق الفروق والاختلافات مع الفرق والمذاهب الأخرى التي هي، في لغة المتكلمين، «غير» للأشعرية يصبح الهدف هو الكشف عن سيرورة النسق الأشعري ورصده أثناء عملية التكون والتشكل ذاتها. ولا شك أن الأشعرية هي النتاج السني لعمليات الفعل والانفعال مع الفرق والمذاهب الكلامية والسياسية التي كانت «أغياراً» متنوعة الكيف لها، ولا غرو أنها ان كانت طرفاً في مشهد لا يفهم على حقيقته إلا بالنظر إليه في علاقاته مع من حوله: في فعله وانفعاله مع المذاهب والفرق الاسلامية الأخرى. ولكن هدفنا، في حقل الثقافة العربية الاسلامية، يكون هو الشجرة الأشعرية ولا يكون التفاتنا إلى مجموع الأشجار والنباتات التي تملأ الروض إلا بالقدر الذي لا يشوش على تدقيق النظر في الشجرة. «وليس في استطاعة العالم النباتي، وقد قام بوصف الوردة أن يكون منشغلاً بوصف الباقة» كما يقول رولان بارت[7]. ولذلك، فإن نظرنا سيكون منصباً، في قراءتنا للمتون الأشعرية المختارة، على النظام الفكري الذي يحكم تلك النصوص وفكرنا سيظل مشدوداً إليه، وسيكون كل همنا أن نظفر من مواكبة تلك المتون في المجالات الأربع السالفة الذكر (أصول الدين، أصول الفقه، الأخلاق، السياسة) بما يمكّننا من الوقوع

---

(7) Roland Barthes - Introduction à l'analyse structurale des recits in: (Communication, 8- L'analyse structurale du récit). Collection point (n° 129). Editions du Seuil, 1981, Paris.

على ضوابط الخطاب الأشعري والوقوف عند ثوابته وموجهاته المحورية. وقد رسمنا لتحقيق هذه الغاية استراتيجية قوامها تسليط الأضواء الكاشفة على العقل الأشعري وقد تجلى في المعرفة والنظر أولاً، ثم في السلوك والتدبير والعمل ثانياً. أو لنقل اننا انطلقنا من وجوب التمييز في عمل ذلك العقل بين لحظتين اثنتين: لحظة التشريع لأصول المعرفة وكلياتها ومبادئها. ولحظة التقنين والتفصيل للمعرفة وقد ارتبطت بالوجود واتجهت نحو العمل والفعل.

فأما العقل، في اللحظة الأولى، فهو عمل العقل وهو يشرع للأوليات والمبادىء والكليات من وجه أول ثم وهو يشرع لذاته فيختبر قدراته وحدودها من وجه ثانٍ. هو العقل وهو يؤسس للمعرفة قوانينها وينتج للقول شروطه ومكوناته، فهو إذن العقل المشرع الفاعل، وهو العقل وهو يتأسس ويشكل هو ذاته في عملية تأسيس المعرفة ذاتها. فكما يرسم للنظر دوائره ويخطط للمعرفة مجالها وقواعدها فهو يعي ذاته ويعرف بها وبالتدريج يكتسب شرعيته في الوجود وأهليته في الاستقلال والتمايز عن العقل الحنبلي من وجه والعقل الاعتزالي من وجه آخر. ثم انه يعي ذاته، في ذلك كله، في تقدير منه لوجود خصمه الحقيقي ونقيضه الكلي والمطلق وهو الفكر الإسماعيلي الباطني وعالمه الفكري برمته. وفي أصول الدين ومجاله يتوضح الأمر كله وتنكشف قواعد اللعبة برمتها: فالكلام، أولاً وأساساً، نظر في العقيدة وقراءة ما للقرآن بهدف التقنين لقواعد الاعتقاد فهو التنظير للمذهب الذي يعلن المتكلم انتسابه إليه. وفي هذه القراءة يتم إنتاج المفاهيم المحورية الكبرى التي يعمل العقل بموجبها وينصاع لسلطتها وتوجيهها ولا يكون الأمر في الأشعرية شذوذاً عما يحدث في باقي فرق الاسلام الأخرى. فعند الأشعري إذن، وعلى طريقة مذهبه، يشرع العقل لذاته مبادئه الكلية العامة التي تحكمه ويعين للمنطق الخاص قوانينه في عمل التأصيل لقواعد الاعتقاد وممارسة بناء المذهب ومكوناته. وإذ يحدث هذا في علم الكلام فإن علم الكلام يكون من العلوم الدينية كلها بمثابة الرئيس أو العلم الكلي: فمنه تستمد باقي العلوم الدينية (من أصول الفقه، والتفسير، والحديث. . .) وفيه يجد كل علم مبادئه وتتم البرهنة على مقدماته التي يأخذها مسلمة من غير برهان. ولذلك نقول: إن تكوّن العقل والتشريع لقوانينه ومبادئه هو التشريع

الأول والأسمى لشروط الخطاب المذهبي وقوانينه وبالتالي، فإن التشريع للعقل عند الأشعري هو الفعل المعرفي الذي يتم به التشريع للقوانين الكلية السامية للخطاب الأشعري ومنطقه الذاتي.

ولكن هذا التشريع الأسمى للعقل الأشعري ولقوانين الخطاب الأشعري معاً يظل تشريعاً مبهماً، بل انه يكاد يكون خلواً من المعنى إلا أن يكتمل عمله بالقراءة الثانية التي يقوم بها للقرآن: قراءة للقرآن بحسبانه كتاب شريعة أو قراءة القرآن من حيث هو «خطاب الشرع إلى المكلفين» كما يقول الأصوليون. فأصول الفقه التماس لأصول أدلة الأحكام (الكتاب، السنة، الاجماع، القياس) وتقنين لحقيقة البيان وتعيين لشروط قيامه ودلالته. فالقراءتان اللتان يقوم بهما العقل الأشعري للقرآن قراءتان متكاملتان: قراءة القرآن باعتباره خطاباً في العقيدة وقراءة القرآن بحسبانه كتاباً في الشريعة. وعن آفاق القراءتين وعهودهما تكون شريعة العقل والتشريع له، ويتم التقنين لمكونات الخطاب المذهبي وشروط صحته ووجوده: وهذا شرح قولنا السابق إن العقل الأشعري يتشكل ويتكون أثناء تشريعه لأسس المعرفة وإرسائه لمبادئها وكلياتها.

وأما العقل في اللحظة الثانية فهو عمل العقل بعد أن تكون الأصول قد تقررت والكليات والمبادىء التي تحكم النظام الفكري الأشعري قد تعينت وتشكلت. ولكن ذلك التعين والتشكل لا يحدثان في ذلك النظام إلا في شقه الأول حيث لا يزال العقل بعد «لم يفارق ذاته» فهو لم يلقِ بنفسه بعد في أحضان الوجود ولم يخض بعد معترك العمل والسلوك. وإن الباحث مدعو، كرة أخرى، إلى متابعة عمل العقل ورصد فعاليته وتسجيل نتائجه في هذا الشطر الثاني من رحلة العقل وسعيه نحو التكوّن والظهور. وعمل العقل في هذه اللحظة الثانية عمل تحقيق وإجراء من جهة وعمل توظيف وتطبيق من جهة أخرى: تحقيق أصول المذهب، على نحو ما تقررت عليه في الكلام ثم في أصول الفقه، وإجراؤها في الفروع التي تكون عن تلك الأصول. وتوظيف «الفروع» العديدة المختلفة التي تدخل في المجال المعرفي الواسع وتطبيقها في التشريع لأحكام العمل والسلوك. فهذا الوجود يدعو إلى العمل والسلوك، وهذه السياسة تدعوه إلى التدبر والتفكر حيناً قليلاً وتدفعه، أحياناً عديدة متصلة

إلى التدبير والتشريع لما يلزم من أحكام الشرائع والأحكام. وأمام العقل الأشعري، وقد استوفى تكونه وبلغ غاية نضجه، يمثل الإرث العربي الاسلامي ويحضر بكل ما في جوفه من أوامر وقواعد وعقائد وقيم في السلوك والعمل وتكون علم الفقه والسلوك والتاريخ الحديث، مما يؤسس «علم الخاصة» ومادة معرفتها، وهذا كله من جانب. ويمثل أمام العقل الأشعري، من جانب آخر، النسيج الثقافي المتعدد الألوان المزركش الحلل والثياب: فعبر الهند، وأدب الفرس، وحكم اليونان، وأصداء ثقافة أخرى بعيدة ووراء ذلك. ثم إن للسياسة، مع هذا كله، منطقها الذاتي وقوانينها الخاصة وللعمل، في الأخلاق والسلوك، مستلزماته ومقتضياته التي لا تستجيب في الأحوال كلها لبساطة النظر العلمي والتأمل فهي، كما يقول ديكارت «لا تحتمل التسويف» إلى حين الفراغ من ذلك كله وإنما هي تطلب البت العاجل في أمورها فالأحداث تجري والتاريخ يسير والوجود البشري يستدعي مواقف وأحكاماً فورية عاجلة. فالوجود والسلوك (الأخلاقي والسياسي معاً) هما إذن مكان تجربة واختبار للعقل «النظري»، ومسلماته وأطروحاته ومجال فسيح للتنقيب عن الخلفيات الحقيقية التي تقوده وتوجهه. وإذن، فإن عمل الباحث الذي يسعى إلى استصفاء مكونات الخطاب الأشعري ويطلب الخروج برصد دقيق لآلياته المعرفية لا يكمل ويستقيم إلا بالوقوف، بالملاحظة والتسجيل، عندما يحدث للعقل في هذه اللحظة الثانية من كونه وعمله.

يبدو الآن أن برنامج الدراسة التي نقترح القيام بها، وكذا موضوعها وغائيتها، قد ارتسمت ملامحها العلامة وأن القصد منها قد استبان فليس لنا الآن إلا أن نمسك عن الكلام ونفسح المجال لتقديم ما استجمع لدينا من اشارات وتنبيهات ونحن نتابع سيرورة الخطاب الأشعري في تكونه وتشكله في عصره الكلاسيكي.

القسم الأول

تأصيل الأصول

«كل ما هو معقول ويتوصل إليه بالنظر والاستدلال فهو من الأصول».

الشهرستاني ـ الملل والنحل

الفصل الأول

نظام المعرفة في الخطاب الأشعري: مجال المنقول وحدود المعقول

«قد علمتكم كيف يزين المعقول بالاستناد إلى المنقول، لتكون القلوب فيها أسرع إلى القبول. فإياكم أن تجعلوا المعقول أصلاً والمنقول تابعاً ورديفاً».

الغزالي - القسطاس المستقيم

قد يكون أول ما يتعين علينا القيام به، في سعينا لاستكناه منطق الخطاب الأشعري وعملنا من أجل استخلاص مكوناته المعرفية والوقوف عند آلياته وموجهاته، هو محاولة تبين النظام الذي تشيد به المعرفة في المنظومة الفكرية الأشعرية. ونظام المعرفة، في النتاج النظري الفكري الاسلامي إجمالاً، تحكمه نوعية العلاقة التي تقوم بين العقل والنقل أو، بتعبير آخر، طبيعة الصلة التي تقوم بين مجال المعقول ومجال المنقول. ومن ثم، فإن الجذر والأساس، في كل موقف فكري واضح، وما به تتميز المذاهب والتيارات عن بعضها البعض، يكمن في طريقة نظر العقل في النقل من جهة أولى وفي صورة التزام العقل، في العمل المذهبي، بما يقرره النقل ويحده. وذلك ما تمت ترجمته، كلامياً، في القول بتقديم النقل (وذلك ما سار عليه أهل السنّة وما ذهب إليه الشيعة، متى اعتبر قول الإمام المعصوم نقلاً) أو القول، على نحو ما قالت به المعتزلة، بأن العقل أول ومقدم. ولذلك، فإنه لا بد لنا من الالتزام بهذه القاعدة بدورنا،

ولكننا نلتزم بها على نحو مـا أعلنا عنـه من خطة في فصلنـا التمهيدي السـابق. وبموجب ذلك الاعلان فإننا نقول بأن هدفنـا، في هذا الفصـل الأول، لا يكون أبداً هو التعرف على رأي الأشعرية في الصلة بين العقل والنقل، فالمسألة أشهـر من أن تكون في حاجة إلى شرح وتوضيـح بل إن غـرضنا هـو تبين الكيفيـة التي يرتسم بها مجال المعقول وتـوضع لـه الفواصـل والحدود بـالنظر إلى مـا كان أولاً وأولياً وكان سابقاً بالشرف والوجود معاً، وهـو مجال المنقـول. فإذا كـان المعقول حده أنه ما يتوصل إليه بالنظر والاستدلال وكان، لذلك، يعد من الأصول فـإن مطلبنا يكون هو الوقوف على الكيفية التي يعين بها العقل الأشعري طبيعـة ما لا يكون دركه إلا بالنظر والاستدلال، أو هو التعرف على عمل العقل وهـو يؤصل للأصول ذاتها: أصول المعرفة، أو العقل وهو يخطط للمعرفة مبادئهـا وكلياتهـا. ولكن ذلك كله لا بد فيه من جملة تمهيدات نقف فيهـا، مع الأشـاعرة، وقفـات نبحث فيها عن عالم المعقول ونستجمع عناصره ومكوناته فيتأتى لنا، بعـد ذلك، إدراك ضوابطه وحدوده.

* * *

تنقسم العلوم، عند الأشاعرة، عدة تقسيمات أو تصنيفات. فقسمـة، أولى، تكـون العلوم بها **عقليـة** (كالـطب، والحساب، والهنـدسة) ودينيـة (كالكـلام، والفقه، وأصوله، والتفسير، والحديث..). وقسمة، ثانية، هي بمـوجبها **كليـة** تقـرر فيها مبـادىء العلوم وتثبت مقدمـاتها، **وجـزئية** تحـدد فيهـا العلوم آحـاداً خاصة. وقسمة، ثالثة، تكون العلوم بحسبها إما راجعـة إلى **الضرورة**، فالمـرء مضطر إلى التسليم بما يكـون عنها وهـو لا يبذل في تحصيـل ذلك أدنى جهـد ولا أقله، أو إلى **النـظر والاستدلال**، ولا بـد فيه من إعـمال الفكر وإجهـاد العقل. وقسمة، رابعة، وأخيرة، توصف العلوم فيها بأنها تفيـد **اليقين والقـطع**، أو أنها لا تتجاوز حدود **التخمين والظن**. وهكـذا يمكن القول بـأن التصنيف في العلوم (أو احصاءها كما كان يقال) يكون تصنيفـاً لها بحسب **المجـال** الذي تنتمي إليـه (العقل أو النقل). ويكون تصنيفاً لها، من جهة ثانية، بـالنسبة إلى **مـوضوعهـا** (فهي علوم كلية أو علوم جزئية). أو هو تصنيـف لها بالنظر إلى **طبيعتها** المعـرفية (ضرورية ونظريـة) أو هو، أخيـراً، تصنيف لها بـالنظر إلى **الصفـة** التي تفيدهـا

(اليقين أو الظن). فلندع جانباً التصنيف الذي يعود بها إلى أحد مجالي العقل أو النقل ولنستجمع، من التقسيمات الثلاثة الأخرى، ما عساه يفيدنا من عناصر وأجزاء، وليكن تصنيف العلوم من حيث طبيعتها المعرفية أول نظرنا.

قبل أن نعلم ما الضرورة وما النظر والاستدلال، وما الفرق بين العملين الناشئين عن كل منهما، لا بد لنا من معرفة أن من العلم ما يكون لا عن ضرورة ولا عن استدلال وذلك هو علم الله تعالى. ثم لا بد لنا، مع ذلك، من أن نعلم بأن هذا العلم وحده يكون قديماً ويصدق عليه نعت القديم وكل ما عداه من معلومات المخلوقين من إنس وغيره فهو حادث. وبالتالي، فإن من التقسيمات الأربعة السابقة ما يصح أن يعد تمهيداً وتوطئة لمعرفة تلك الأصناف كلها وذلك هو التمييز بين العلم القديم بإطلاق أو العلم القديم (وهو العلم الإلهي)، والعلم الحادث أو العلم النسبي المقيد (وهو العلم البشري): علم الخالق، وعلم المخلوقين. وهذا الأخير ينقسم، من حيث طبيعته المعرفية إذن، إلى علم ضرورة وعلم نظر واستدلال. فما العلم الضروري أولاً؟

يجيبنا أبو بكر الباقلاني: «علم يلزم نفس المخلوق لزوماً لا يمكنه معه الخروج عنه ولا الانفكاك منه ولا يتهيأ له بالشك في متعلقه ولا الارتياب به. وحقيقة وصفه بذلك في اللغة أنه مما أكره العالم به على وجوده، لأن الاضطرار في اللغة هو الحمل والإكراه والإلجاء (...) وقد يوصف العلم وغيره من الأجناس بأنه ضرورة على معنى أن العالم به محتاج إليه، لأن الضرورة في اللغة تكون بمعنى الحاجة»[1].

ليس العلم الضروري هو ما يحصل لصاحبه دون بذل أدنى جهد ولا أقل مشقة وتكلّف، بل هو مما يكره صاحبه عليه ويحصل إما من جهة الحاجة وإما من جهة الاضطرار فهو لا يمكنه «الخروج عنه ولا الانفكاك منه». والأشاعرة يفصلون في صفة العلم الضروري فيميز فيه البغدادي بين البديهي والحسي[2]،

---

(1) أبو بكر الباقلاني - التمهيد في الرد على الملحدة المعطلة والرافضة والخوارج والمعتزلة. - (تحقيق رتشرد يوسف مكارثي اليسوعي). المكتبة الشرقية، 1957، بيروت. ص 7-8.

(2) البغدادي - أصول الدين - دار الكتب العلمية، 1981، بيروت. ص 8.

والجويني يسوي بينه وبين البديهي[3]. ولكن الباقلاني أكثر الأشاعرة توضيحاً للمعنى وشرحاً لمبادىء الاعتقاد الأشعري على نحو ما ينكشف لاحقاً ولذلك فنحن نتابعه في معرفة أقسام العلم الضروري وطرق حصوله. فخمسة من تلك الطرق هي الحواس الخمس وما يحصل عند ادراك حاسة من هذه الحواس فهو «علم ضرورة يلزم النفس لزوماً لا يمكن معه الشك في المدرك ولا الارتياب به». والضرب السادس من تلك الأنواع «ضرورة تخترع في النفس ابتداءً من غير أن تكون موجودة ببعض الحواس» وهذه الضرورة تتجلى في أنماط يعددها القاضي أبو بكر واحدة فواحدة ولكنا نذكر منها ثلاثاً فقط: أولها علم الإنسان «بوجود نفسه وما يجده فيها من الصحة والسقم، واللذة والألم. . » وثانيها «العلم بخجل الخجل ووجل الوجل (. . .) الواقع عند مشاهدة الأمارات». وآخرها، وهو يستحق منا انتباهاً خاصاً منذ البداية، هو «العلم المخترع في النفس بما تواتر الخبر عن كونه واستفاض عن وجوده: نحو العلم الواقع عند اخبار المخبرين عن الصين وخراسان وفارس وكرمان وعن ظهور موسى وعيسى ومحمد ﷺ. . .»[4].

وما العلم النظري؟

يصفه الباقلاني بأنه العلم الذي يقع «بعقب استدلال وتفكر في حال المنظور فيه أو تذكر نظر فيه»: ولذلك، فإن كل ما كان من العلوم في حاجة «إلى تقدم الفكر فيه والروية، وتأمل حال المعلوم فهو الموصوف بقولنا: علم نظري»[5]. ويجعله أبو منصور البغدادي على أربعة أقسام: «أحدها استدلال بالعقل من جهة القياس والنظر، والثاني معلوم من جهة التجارب والعادات، والثالث معلوم من جهة الشرع، والرابع معلوم من جهة الإلهام في بعض الناس أو بعض الحيوانات دون بعض». ويحسن بنا أن نسرد تعريفات البغدادي لكل قسم من الأقسام الأربعة لما نراه من قيمة جلية لذلك مرجعها ما يتمهّد لنا به

(3) الجويني ـ الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد. ـ (تحقيق أسعد تميم) مؤسسة الكتب الثقافية، 1985، بيروت.

(4) الباقلاني ـ التمهيد. . . (سبقت الإشارة إليه) ص 9-10.

(5) الباقلاني ـ المرجع نفسه. ص 9.

لإدراك حدود المعقول وضوابطه ورسم مجالات المعرفة ومصادرها.

أ ـ «فالمعلوم بالنظر والاستدلال من جهة العقول فكالعلم بحدوث العالم وقدم صانعه (. . .) ونحو ذلك من المعارف العقلية النظرية» (هو علم الكلام إذن ـ ولنلاحظ، منذ الآن، كيف تعد المعارف الكلامية معارف عقلية نظرية معاً).

ب ـ «أما المعلوم بالتجارب والرياضيات فكعلم الطب في الأدوية والمعالجات (. . .) وقد يقع في هذا النوع ما يستدرك بالقياس على المعتاد غير أن أصولها مأخوذة عن التجارب والعادات» (ولننتبه إلى هذا الاقتران بين التجربة والعادة).

ج ـ «وأما المعلوم بالشرع فكالعلم بالحلال والحرام والواجب والمسنون والمكروه وسائر أحكام الفقه» (فهو العلم بالمنقول إذن).

د ـ «وأما المعلوم بالإلهام على التخصيص، فكالعلم بكون الشعر وأوزان أبياته في بحوره»[6].

لنرجىء التعقيب والتعليق إلى حين ولنكتف الآن بالقول بأن للمعرفة النظرية مصادر أربعة ترجع إليها وهي: **العقل، والتجربة والعادة، والشرع، والإلهام** ـ ثم لنتابع خطونا فنتساءل مباشرة: إن كان العلم النظري يحصل بعقبه الاستدلال فما الاستدلال وما أضربه وطرقه إن كان له أكثر من طريق وسبيل؟

الاستدلال، في تعريف الباقلاني، هو «تقسيم المستدل وفكره في المستدل عليه وتأمله له، والمطلوب به علم حقائق الأمور. وقد يسمى ذلك أيضاً دليلاً ودلالة مجازاً واتساعاً لما بينهما من التعلق». فهو، في حقيقته إذن، طلب الدليل وإظهاره معاً. وأما الدليل ذاته فهو: «المرشد إلى معرفة الغائب عن الحواس وما لا يعرف باضطرار، وهو الذي ينصب من الأمارات ويورد من الإيماء والإشارات مما يمكن التوصل به إلى معرفة ما غاب عن الضرورة والحس»[7].

---

(6) البغدادي ـ أصول الدين ـ (سبقت الإشارة إليه) ص 14-15.

(7) الباقلاني ـ التمهيد ـ. ص 14-15.

يمكن القول بأن الاستدلال، في هذا المعنى، هو طلب الارشاد والبحث عن الطريق الصحيح المفضي إلى الحقيقة، فهو ما به يصبح «الغائب» (عن طريق المعرفة الضرورية) في حكم الضروري أو هو يقترب من مرتبته اقتراباً كثيراً على كل حال. وحيث أن «الاشارات والايماءات» التي ترشد إلى ما غاب وتدل عليه تكثر وتتعدد، كثرة العلم النظري وأقسامه، وحيث إن الأدلة والنصب تتنوع وتختلف باختلاف الطرق المفضية إلى العلم وتنوعها فقد كان الاستدلال أقساماً وضروباً كثيرة بالفعل. وكما أننا انتخبنا من العلم الضروري، الحاصل عن غير طرق الحواس، أمثلة وقفنا عندها فإن لنا أن نستقصي من أنماط الاستدلال ما سيتضح لنا نفعه لاحقاً.

من أقسام الاستدلال، عند الباقلاني، أن «ينقسم الشيء في العقل على قسمين أو أقسام يستحيل أن تجتمع كلها في الصحة والفساد. فيبطل الدليل أحد القسمين فيقضي العقل على صحة ضده. وكذلك إن أفسد الدليل سائر الأقسام صحح العقل الباقي منها لا محالة» ـ ونحن نعلم أن الأشاعرة يعبرون عن هذا الضرب من الاستدلال بطريق السبر والتقسيم، كما نعلم أن متكلمتهم جعلوا من هذا الطريق المنهج الأثير لديهم في الجدال والاحتجاج على أقوال الخصوم وإبطالها. ومرة أخرى فنحن نكتفي، في هذا المقام، بمجرد الوصف والتنبيه.

ب ـ «ومنها أن يجب الحكم والوصف للشيء في الشاهد لعلة ما، فيجب القضاء على أن كل من وصف بتلك الصفة في الغائب، فحكمه في أنه مستحق لها لتلك العلة حكم مستحقها في الشاهد». ولهذا الاستدلال نعته المعلوم عند متكلمة الأشاعرة، لا بل وعند غيرهم من المعتزلة والحنابلة كما هو معلوم[8]، وذلك هو طريق «الاستدلال بالشاهد على الغائب» أو طريق «قياس الغائب على الشاهد» أو «رد الغائب إلى الشاهد».

(8) بل ان الأستاذ الجابري يرى في هذا الضرب من ضروب الاستدلال الخاصية الأولى والسمة المميزة لما ينعته بالبيان والمنهج البياني. انظر:
محمد عابد الجابري ـ بنية العقل العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة =

ج - وللاستدلال طريق آخر وهو «أن يستدل بصحة الشيء على صحة مثله وما هو في معناه». فما يجب لأحد المثلين يجب للآخر. والمثلان، ولنأخذ تعريف الجويني على سبيل المثال، هما «الموجودان اللذان يجب لأحدهما ما يجب للثاني ويجوز له ما يجوز للثاني ويمتنع عليه ما يمتنع على الثاني (. . .) فكل شيئين استويا في جميع صفات النفس فهما مثلان»[9].

د - ثم إنه «قد يستدل بتوقيف أهل اللغة لنا على أنه لا نار إلا حارة ملتهبة، ولا انسان إلا ما كانت له هذه البنية، على أن كل من خبرنا من الصادقين بأنه رأى ناراً أو إنساناً، وهو من أهل لغتنا، يقصد إلى إفهامنا أنه ما شاهد إلا مثل ما سمى بحضرتنا ناراً أو إنساناً» - وبالتالي فإن هناك استدلالاً بالسمع مصدره اللغة وحدها، اللغة بحسبانها تتقرر عند الأشاعرة، وكما هو معلوم، عن طريق التوقيف لا المواضعة (كما هو الشأن عند المعتزلة مثلاً).

هـ - وأخيراً، فإنه لا بد لنا من الوقوف عند ضرب من الاستدلال له ما لأضرب الاستدلال الأخرى من القوة والابلاغ وهو، «المعجزة» حيث إنه «يستدل بالمعجزة على صدق من ظهرت على يديه لأنها تجري مجرى الشهادة له».

بتعرفنا على الاستدلال، معناه وأهم طرقه، وعلى العلم النظري وأقسامه، اضافة إلى صور العلم الضروري (أو الاضطراري) نكون قد أحطنا بقسمة العلوم من حيث هي ضرورية ونظرية. ويكون في إمكاننا، الآن، أن ننظر في تصنيف العلم بالنظر إلى موضوعه (كلي وجزئي)، وذلك ما نعرض له في الفقرات التالية.

* * *

إن كانت العلوم كلها، (ما كان منها متعلقاً بمجال العقل وما كان راجعاً إلى

= العربية . - مركز دراسات الوحدة العربية، 1986، بيروت.

(9) الجويني - الشامل في أصول الدين . - تحقيق علي سامي النشار وآخرين، دار المعارف، 1969، الاسكندرية - (ص 292).

مجال النقل) تنقسم إلى علوم كلية وعلوم جزئية فإن العلم الكلي، في العلوم الدينية، هو علم الكلام. «وسائر العلم من الفقه وأصوله، والحديث والتفسير علوم جزئية. لأن المفسر لا ينظر إلا في معنى الكتاب خاصة، والمحدِّث لا ينظر إلا في طرق الحديث خاصة، والفقيه لا ينظر إلا في أحكام المكلفين خاصة، والأصولي لا ينظر إلا في أدلة الأحكام الشرعية خاصة. والمتكلم هو الذي ينظر في أعم الأشياء وهو الموجود: فيقسم الموجود أولاً إلى قديم وحادث، ثم يقسم المحدث إلى جوهر وعرض (...) الكلام هو المتكفل بإثبات مبادىء العلوم الدينية، فهي جزئية بالإضافة إلى الكلام. فالكلام هو الأعلى في الرتبة، إذ منه النزول إلى هذه الجزئيات»[10].

كل العلوم الدينية فروع من أصل واحد، هو علم الكلام، ولَوَاحِقُ له لسببين اثنين يتضافران ويتضامنان فلا يكون الفصل بينهما إلا لضرورة العرض. أولهما أن الكلام نظر في الكتاب والسنة يستهدف إقرار العقيدة وتنظيمها بطرق الاستدلال وأساليب البرهان فلا معنى لشريعة صحيحة ولا مغزى لاستنباط الأحكام واستخراجها منها إذا لم تكن تلك الشريعة مرتكزة على عقيدة دقيقة، ثبت يقينها واتسعت قضاياها بصفة القطعية والقوة. وثاني السببين هو أن الكلام، من حيث هو نظر في الأصول والأسس أو المبادىء الكلية العامة، هو الضامن لقيام كل علم من العلوم الدينية وهو ما يجعل ذلك العلم ممكناً من الناحية المعرفية. فالفقيه يشرع للمعاملات، والأصولي يضبط الأحكام العامة للمعاملات والعبادات، والمحدث يجتهد في ضبط السنة قولاً وعملاً، والمفسر يمضي في محاولة فهم الخطاب القرآني. وكل واحد منهم، إذ يمارس عمله، فهو مطمئن إلى أن المبادىء الكبرى التي تؤسس له المجال المعرفي الخاص بعمله قد تقرر أمرها عند المتكلم، من حيث البرهنة على صحة مقدماتها وإثبات كلياتها وأسسها العامة. فالقرآن، عند الأصولي، هو الأصل الأول من أصول أدلة الأحكام وأول نظر الأصولي فيه هو النظر في حقيقته ومعناه. والأصولي يجد أن

(10) الغزالي ـ المستصفى من علم الأصول ـ تحقيق الشيخ محمد مصطفى أبو العلا/ مكتبة الجندي، 1971، القاهرة، ص 12-13.

ذلك المعنى هو «الكلام القائم بذات الله تعالى، وهو صفة قديمة من صفاته». بيد أنه سرعان ما يعرض لجملة من القضايا والمشاكل التي يعرض لها علم الكلام، في المعتاد، من التمييز، في الكلام، بين الكلام النفسي والكلام المعنوي. ومن احتمال الكلام للخبر والاستخبار والأمر والنهي وما إلى ذلك. وكلما جابهته إحدى تلك المشكلات فر منها وردد القول «إن إثبات ذلك على المتكلم لا على الأصولي». فكلام الله تعالى واحد «وهو مع وحدته متضمن لجميع معاني الكلام، كما أن علمه واحد، وهو مع وحدته محيط بما لا يتناهى من المعلومات». وإزاء هذا القول يعترف الأصولي بصعوبة الفهم وغموض المعاني لديه وعجزه عن الادراك ولكنه يردد، ثانية، بأن تفهيم ذلك «على المتكلم لا على الأصولي»[11]. ذلك أن نظره هو، من حيث هو أصولي، نظر في القرآن من حيث إنه أصل أول للشريعة ومصدر أول لتشريع الأدلة والأحكام المستخلصة منها.

والمحدث ينظر في السنة وينشغل بطرق ثبوتها فيهتم فيها بالسند والاسناد، وينشغل بطرق التعديل والتجريح في طبقات الرواة والمحدثين حتى إذا بلغ بالسند غايته وقدر على التمييز في الأحاديث بين متواترها وآحادها ومشهورها، من جهة، وعلى التفريق فيها بين صحيحها وحسنها وضعيفها، فوقف أمام قول النبي، لم يتساءل ما إذا كان النبي ذاته صادقاً أو كاذباً. لذلك فإن القول في صدق النبي والأدلة عليه لا يرجع إلى «اختصاصه» ولا يدخل في دائرة عمله، وإنما هما نظر واستدلال لا يطيقهماما الا المتكلم وحده بما يملكه من عدة لذلك وبما يرقى إليه من برهان وتدقيق.

وعلى هذا القياس يكون عمل الفقيه إذ هو «لا ينظر إلا في أحكام المكلفين خاصة»، وأما أصول الأحكام وأدلتها فذاك يرجع إلى العلم المتقدم في الرتبة وهو أصول الفقه. ذلك أن مبادىء العلم ومقدماته تتقرر، دوماً، في العلم السابق عليه، ومقدمات العلوم الدينية تتقرر في العلم الكلي، في أصول الدين. ولذلك كان «المتكلم ينصر الأشياء التي يستعملها الفقيه اصولاً من غير أن

(11) المرجع السابق، 119-120.

يستنبط عنها أشياء أخر» ـ كما يقول الفارابي[12].

* * *

ما الشأن، الآن وقد عرفنا طبيعة العلم الكلي التي تتصف بها أصول الدين، في هذا العلم من حيث مباحثه الكبرى من جهة أولى، ومن حيث الترتيب الذي تسلكه الأشعرية في الخضوع لذلك الترتيب؟

نمد يدنا إلى النصوص التي يعتبر كل منها عمدة في أصول الدين وحجة في تقرير قواعد الاعتقاد على المذهب الأشعري ونتصفحها، من حيث تبويبها لموضوعات الكلام وقضاياه، ومن حيث قوة وضعف حضور أو غياب موضوعات معينة في تلك النصوص فنخلص إلى أن أبا حامد يكشف عن ذلك كله في كتابه «الاقتصاد في الاعتقاد». وقد يجب التنبيه، منذ الوهلة الأولى، إلى أن كتاب الغزالي لا يعتبر، في ذاته، عمدة في الكلام الأشعري من حيث محتواه ومن حيث معالجته للقضايا الكلامية. فخارجاً عن التمهيدات الأربعة التي يقدم بها للكتاب، والتي يبرز فيه جهد المعلم البارع في التقديم للموضوع والتعريف به، فإن ما بذله في الكتاب لا يعدو عمل «الوجيز» أو «المختصر الجامع» على النحو المألوف في المختصرات من تفريط في العرض والتحليل وجنوح إلى التلخيص الشديد المفضي إلى الغموض والالتباس ـ وبالتالي فليس في «الاقتصاد في الاعتقاد» ما يغني عن قراءة الأصول والأمهات.ومتى أردت اعتماده، مرجعاً في الكلام الأشعري، فأنت تجد نفسك محتاجاً في مواطن عديدة منه إلى العودة إلى البغدادي في «أصول الدين» أو إلى الباقلاني في «التمهيد»، فضلاً عن الرجوع إلى أستاذه إمام الحرمين في بسيطه «الشامل» أو في وسيطه في الكلام «الارشاد». ولكن أهمية «الاقتصاد» عندنا ترجع إلى أمرين اثنين. أولهما أن الأشعرية في عصرها «الكلاسيكي» (على النحو الذي بيّناه سابقاً) قد آلت في هذا الكتاب إلى صياغة رأيها في صورته الأخيرة. وثانيهما سبب مدرسي وهو أن هندسة الكتاب وأسلوب صاحبه في بناء الفصول وترتيبها في أقطاب أربعة يسهل عمل الناظر في الكلام الأشعري ويمكّنه من حسن الصياغة والتركيب.

---

(12) أبو النصر الفارابي ـ كتاب الملة ونصوص أخرى ـ (تحقيق محسن مهدي)، دار المشرق، 1968، بيروت. (ص 76).

مقصود علم الكلام هو «اقامة البرهان على وجود الرب تعالى وصفاته وأفعاله وصدق الرسل»، ومجال النظر فيه هو الله إذ «لا نظر إلا في الله ولا مطلوب سوى الله». وترتيب هذا المقصد يدار على أربعة «أقطاب». فأما القطب الأول فهو النظر في ذات الله، والثاني هو النظر في صفاته، والثالث: هو النظر في أفعاله (فهذه أقطاب ثلاثة ترجع كلها إلى وجود الله). وأما القطب الرابع، المتعلق بالرسل (أو الشق الثاني من مقصد علم الكلام) فيتفرع إلى أبواب أربعة تعدد هكذا: «الباب الأول: في إثبات نبوة محمد ﷺ. والباب الثاني: فيما ورد على لسانه من أمور الآخرة. والباب الثالث: في الإمامة وشروطها. الباب الرابع: في بيان القانون في تكفير الفرق المبتدعة»[13].

والناظم، بين هذه الأقطاب الأربعة، واحد وإن تعددت «إذ جملتها مقصورة على النظر في الله تعالى». ينظر المتكلم في العالم، ولكن العالم لا يعنيه من حيث هو مكون من سماء وأرض وجبال وأنهار، بل يعنيه «من حيث إنه صنع الله سبحانه». وينظر المتكلم في النبي ولكن شخص النبي البشري لا يشغله ولا يعنيه «من حيث إنه إنسان وشريف وعالم فاضل»، وإنما مراد المتكلم أن يثبت أن نبوته جائزة عقلاً وأن عماد الدين كله وأساسه هو ما يأتي به النبي، وما يأتي به يتلقاه وحياً من الله فهو لذلك صادق فيما يقول وصدقه معزّز بالمعجزة الدالة وقائم بقوتها وبيانها. ومتى تقررت ربوبية الإله ووحدانيته ثم ثبتت نبوة النبي وانتهض الدليل على صدقه تقررت أصول الدين وقواعده. ولكن على المتكلم أن ينهض، في سبيل ذلك بمهمة عسيرة وأن يتصدى لمقارعة أعداء ومشاغبين ماكرين، وأن يقوم في وجه خصوم أشداء يشوشون على العقيدة ويشغبون على أهل الحق والنجاة.

كيف يكون للمتكلم الأشعري أن ينصر قول «أهل السنة والجماعة»، فيكون على الاعتقاد السليم ويسير على المحجة البيضاء ويضمن لشيعته النجاة؟ وكيف يكون له أن يبطل قول الخصوم الأشداء وأن يدحض رأي فرق الضلالة والأهواء، وأن يبطل قول أهل الكفر والهلاك؟

---

(13) الغزالي ـ الاقتصاد في الاعتقاد ـ. دار الأمانة، 1969، بيروت، (ص 72).

لا يعرف الحق عند المتكلم الأشعري (بل والمتكلم عامة) إلا بمعرفة ضده ونقيضه، فلا يعرف سبيل النجاة ولا الفرقة الناجية إلا بتبين سبل الهلاك والضلال والفرق الضالة الهالكة، ومن ثم فإن مناصرة الرأي هي، بالضرورة، إظهار لفساد رأي الخصم وإبطال له. والقانون في معرفة «الفرقة الناجية» يدرك من الوقوف على أسباب الهلاك عند الهالكين ولذلك وجب، أولاً، معرفة «القانون في تكفير الفرق المبتدعة». وليس عند المتكلم الأشعري في ذلك تردد ولا اضطراب بل انه سرعان ما يكشف عن الغرض فيسمي الأسماء بمسمياتها، كما يقال، ويعين الفرقة التي يفردها قولها بالكفر ويلزمها بالضلال ويجعل قول «أهل السنّة والجماعة» نقيض قولها، ويجعل سبيلاً لها ما كان من الطرق معارضاً لطريق تلك الفرقة وسائراً على غير ما يقود إليه دربها. وتلك الفرقة هي: الشيعة الباطنية.

تقوم العقيدة الباطنية، عند المتكلم الأشعري، في القول بوجوب الإمامة، إمامة المعلم المعصوم الذي يعلم من أمور الربوبية والتوحيد ما لا يعلمه سائر الخلق. وتتقرر أسس تلك الإمامة في التسليم بانتقال الإمامة، من السابق إلى اللاحق، من طريق الوصية والنص على إمام بعينه اسماً أو صفةً أو هما معاً. ومن ثم فإن الاعتقاد الباطني، وما ينشأ عنه من بناء معرفي شديد التعقيد دقيق التقعيد، إنما مرجعه كله وسنده هو ما تذهب إليه الباطنية من قول في الإمامة. **فكل البناء الباطني العرفاني خدمة للنظرية السياسية: يمدها بالسند المنطقي اللازم لها، ويمكنها من الأرضية الصلبة التي ستشيد عليها، وقد اغترفت من تراث «الأوائل» وارتوت من الحكمة الهرمسية والتعاليم الغنوصية، قصوراً عالية وأبنية فخمة من العقائد العرفانية: في الكلام، والفلسفة، والأخلاق، والتصوف وفي العلوم الدينية كلها مثل التفسير والفقه والحديث ـ ناهيك عن العدد والهندسة والفلك والطب والكيمياء والتنجيم.** وإذن، فإنه يكون للقول في الإمامة شأنه وخطره، فلا يصح أن يقال في الاختلاف فيها أنه اختلاف من جملة اختلافات أخرى، في الصفات والأحوال، والتكليف والحسن والقبح وما إلى ذلك، بل إنه أمّ الاختلافات كلها وقطب رحاها. هو الاختلاف بإطلاق القول، واعلان ذلك الاختلاف والكشف عن أسبابه أمر يرجع إلى المتكلم

ضرورة. صحيح أن الأشاعرة لا يقدمون الأمر على هذا النحو، بل لعلهم يميلون فيه إلى الإخفاء والتمويه أو التقليل من الشأن والخطورة. فهذا أبو المعالي يقول عن الإمامة إن الكلام في بابها «ليس من أصول الاعتقاد، والخطر على من يزل فيه يربي على الخطر على من يجهل أصله ويعتوره نوعان محظوران عند ذوي الحجاج: أحدهما ميل كل فئة إلى التعصب وتعدي الحق، والثاني من المجتهدات المحتملات التي لا مجال للقطعيات فيها»[14]. وهذا أبو حامد يرى بأن «النظر في الإمامة ليس من المهمات، وليس أيضاً من فن المعقولات منها من الفقهيات» ويعلل كتابته فيها بأنه إنما هو مجرد جريان «الرسم باختتام المعتقدات به»[15]. ولكنه ليس للباحث أن يجاريهما في أقوالهما وليس له أن يقبل منها إلا بمقدار وشرح ذلك وتعليله يعود، إلى «صاحب الايديولوجيا» والمقدر لفاعليتها والمدرك لعملها الخفي حيث تجنح إلى أن تخفي أكثر مما تعلن وأن تحجب أكثر مما تكشف ـ بل وأن تحجب كل ما كان مكشوفاً أو قابلاً لأن يكون كذلك.

لا سبيل إلى التقليل من شأن «الإمامة» والحديث فيها على نحو ما فعل الجويني وتلميذه عند قوم صرحوا، من جهة أولى، بأن القول في الإمام أُسُّ الاعتقاد الباطني (أو رددوا كثيراً ما يفيد ذلك على كل حال)، وجعلوا من الباطنية الخصم الذي يُعرف الحق بمعرفة ضده ونقيضه (وهو الاعتقاد الباطني جملة وتفصيلاً). وإذن، فلا مندوحة للأشعرية من تعيين مجال نظرها، وطرق معالجتها، في موازاة مع المسيرة الباطنية خطواً بخطو ورأياً برأي ـ وأول الخطو هو إعلان العقيدة، بالنظر إلى الامامة وما تعنيه في حقيقتها الايديولوجية وما ينجم عنها في الفصل السياسي البين والقابل للرصد والتسجيل. ولذلك كانت النظرية السياسية الأشعرية هي ما يوجه القضايا الكلامية ويشرع لها مثلما كانت نظرية الإمام المعصوم هي ما يبني العقيدة الباطنية على نحو ما عرضنا له أعلاه. وإذن، فإن نظرية الإمامة لا تقف فقط إلى جانب القضايا الكلامية الكبرى جنباً إلى جنب وتكتسي نفس القوة والأهمية (عكس ما يعلنه الأشاعرة من رأي) ولكنها تفرض نفسها، على مجال الكلام ومنهجه معاً، بحسبانها المدخل

(14) الجويني ـ الارشاد. . . (سبقت الاشارة إليه). ص 345.

(15) الغزالي ـ الاقتصاد. . . (سبق ذكره). ص 213.

الضروري والصحيح في أصول الدين. لقد وجب أن نقول الآن، موضحين، إذا كان ما يتم، في أصول الدين عند الأشاعرة، هو إرساء مبادىء العلوم الدينية كلها وتقرير قواعد الاعتقاد، ورسم الملامح الكبرى لمجال المعقول وحدوده - وبالتالي إذا كان ما يحدث، حقاً، هو التأصيل للأصول كلها فإن نظرية الإمامة لا تكتفي بمجرد الحضور في لحظة التأصيل، ولكنها تقوم في ذلك التأصيل بعمل «التحديد في المرتبة العليا»[16].

وإذن، فإن استقامة النظر في الله تعالى، وإثبات صدق نبيه وصحة معجزته والاطمئنان على السير في ذلك كله على نهج «أهل الحق والجماعة» يرتهن بإماطة الأذى وإزالة الحيرة والوله عن الاعتقاد اللازم في «الإمامة» بحسبانها ناظم وجود الجماعة الاسلامية ومراقب فعلها وسيرها.

• • •

نعلم أن متأخري المتكلمة يجمعون، على اختلاف نحلهم، على أن النظر العقلي الذي يفضي إلى معرفة الله هو «أول ما أوجبه الله تعالى على المكلف». وقد يختلفون في مدرك الوجوب ذاته، وهل هو عقلي يدعمه الشرع أم أنه شرعي يسنده العقل ولكنهم، جميعهم، يقولون به بل ويجعلون منه مستهلاً لكتبهم. ذلك ما نجده عند القاضي عبد الجبار في بداية كتابه «شرح الأصول الخمسة» مما نجده في مطلع «المعتمد في أصول الدين» للمتكلم الحنبلي أبي يعلى الفراء، وما تقرؤه في الصفحات الأولى من «الشامل» لأبي المعالي الجويني. ولكن هذا «التقليد» لم يكن كذلك في الزمان الأول لظهور المذهب الأشعري وبداية تشكله حيث كان الحنابلة يرفضون الكلام رفضاً قاطعاً وينكرون شرعيته. وقد لا نكون في حاجة إلى تفسير دواعي الرفض الحنبلي هذا إذ

(16) نستعير هذا التعبير من الفيلسوف الفرنسي لويس التوسير. ففي القراءة التي يقوم بها ألتوسير للمادية التاريخية ينتهي إلى القول بأن «البنية النظرية» عند ماركس لا يتم تحديدها من قبل عنصر واحد وإنما هنالك عناصر تعمل «متضافرة». وفي تلك العناصر يقوم العامل الاقتصادي، الحاسم فعلاً، بعمل التحديد في المرتبة العليا ولكنه لا يفهم، بل ولا يعمل إلا بتأثير العناصر الأخرى المكملة واللازمة، وفي حالتنا فإن «العامل الايديولوجي» الحاسم فعلاً، والقوي حقاً، لا يقوم بعمل «التحديد في المرتبة العليا» الا متى تم إدراك أثر العوامل الأخرى: المعرفية، الدينية.. الخ.

نستحضر ما تعرض له أحمد بن حنبل من امتحان شديد على يد الخلافة العباسية أيام كانت على دين الاعتزال. وعلى كل، فإن الحنابلة أنفسهم سيراجعون موقفهم الرافض للكلام في قوة وعنف، مراجعة جزئية على الأقل، وإن الباحث ليجد بين الآراء الحنبلية والمواقف الكلامية الأشعرية نقاط تماس والتقاء عديدة. هل يرجع ذلك إلى اعلان الأشاعرة، جميعهم، التزامهم بما قرره الإمام أحمد من عقائد في الايمان وفي الغيب وما يتعلق بهما؟ أم أن ذلك يعود، بالأحرى، إلى تعاظم الخطر الباطني الذي يتطلَّب وحدة الصف السني ويدعو لمقاومة العدو الخارجي الواحد بالإجماع على الرأي الواحد؟ قد يكون تفسير ذلك قائماً في الأمرين معاً، ولكن الخوض في شرح ذلك لا يعنينا، الآن على الأقل، ولا يزال كبير انشغالنا هو النظر في «كيف المسألة» عند الأشعرية أكثر من الانتباه إلى سببها.

لنقف عند اللحظة التي كان على الأشعرية فيها، في فجر نشأتها، أن تقاوم كلاً من العقيدة الاسماعيلية وتزمت الحشوية حين كان الحنابلة منحازين إلى صفهم أو أيام كان الحنابلة أنفسهم حشوية بدافع قوانين رد الفعل المعلومة، ضداً على الاعتزال وقد جعل العباسيون منه مذهباً رسمياً لهم. نقف عند أبي الحسن الأشعري في رسالته في «استحسان الخوض في علم الكلام» حيث نجد وضوحاً في القصد ودقة في التعبير، ونجد ما نعده، عن حق، نموذجاً أشعرياً للدفاع عن شرعية أصول الدين وتجلية ما نلمسه من «كيف المعالجة» فنقرأ في مقدمة الرسالة:

«إن طائفة من الناس جعلوا الجهل رأس مالهم، وثقل عليهم النظر والبحث عن الدين ومالوا إلى التخفيف والتقليد وطعنوا على من فتش عن أصول الدين ونسبوه إلى الضلال. وزعموا أن الكلام في الحركة والسكون، والجسم والعرض، والألوان والأكوان، والجزء والطفرة، وصفات الباري - عز وجل - بدعة وضلالة. وقالوا: لو كان هدًى ورشاداً لتكلم فيه النبي، ﷺ، وخلفاؤه وأصحابه. قالوا: ولأن النبي، ﷺ، لم يمت حتى تكلم في كل ما يحتاج إليه من أمور الدين وبيَّنه بياناً شافياً ولم يترك لأحد بعده مقالاً فيما للمسلمين إليه حاجة من أمور دينهم وما يقربهم إلى الله عز وجل ويباعدهم عن سخطه. فلما لم يرووا

عنه الكلام في شيء مما ذكرناه، علمنا أن الكلام فيه بدعة والبحث عنه ضلالة لأنه لو كان خيراً لما فات النبي، ﷺ، ولتكلموا فيه. قالوا: ولأنه ليس يخلو ذلك من وجهين. إما أن يكونوا علموه فسكتوا عنه أو لم يعلموه بل جهلوه. فإن كانوا علموه ولم يتكلموا فيه وسعنا أيضاً نحن السكوت عنه كما وسعهم السكوت عنه، ووسعنا ترك الخوض فيه كما وسعهم ترك الخوض فيه، ولأنه لو كان من الدين ما وسعهم السكوت عنه. وإن كانوا لم يعلموه وسعنا جهله، كما وسع أولئك جهله: لأنه لو كان من الدين لم يجهلوه فعلى كلا الوجهين الكلام فيه بدعة والخوض فيه ضلالة»[17].

ثم إن الأشعري، في ردوده على الاعتراضات المتوهمة، يسلك مسلكين اثنين. مسلك أول يقول عنه إنه الجواب عن طريق «قلب السؤال عليهم». ومعنى هذا المسلك أن الخصم يفحم لمجرد اكتشافه، هو ذاته، سخف من يدعي أن كل من بحث فيما لم يبحث فيه النبي فهو ضال - ولا أدل على ذلك من أن الخصم يبحث، بدوره، فيما لم يبحث فيه النبي ولا صحابته من بعده ولا تابعوه ويدّعي أنه بعيد عن الابتداع والضلال. ولو صح هذا الاعتقاد للزم أن يبطل الفقه ويبطل معه النظر في النوازل الشرعية كلها. ومسلك ثان، وربما عد أكثر أهمية واقناعاً معاً، يقضي بأن ما يرد من القضايا، في علم الكلام، مفصلة ومعينة أصولها فإنما هي «موجودة في القرآن والسنة جملة غير منفصلة». ولا حجة، في الاحتجاج على شرعية علم الكلام، أبلغ من تلك التي تقضي بأن «أصول» الدين توجد في القرآن والسنّة. ثم إن أبا الحسن الأشعري لا يقنع بوجود تلك الأصول في النص الديني ذاته بالنظر إلى ما يعرض له الكلام من قضايا بل هو يرى أن الأمر يصدق على المنهج الذي يسلكه المتكلمون فيها. يعرض علم الكلام لقضية الأكوان الأربعة (الحركة، والسكون، والاجتماع والافتراق) ولكن أصولها توجد في القرآن على نحو يفيد اقرار الربوبية وثبوت التوحيد. وينظر المتكلم في مبدأي التوحيد والعدل وكذا فيما يتفرع عنهما من مسائل فيجد أن ذلك كله «انما هو مأخوذ من القرآن». ويحتج المتكلمة على

---

(17) أبو الحسن الأشعري - رسالة في استحسان الخوض في علم الكلام -. (أوردها عبد الرحمن بدوي في كتابه «مذاهب الاسلاميين» - الجزء الأول ص 15-26. بيروت، 1971.

الدهرية، في انكارهم وجود المحدث، بجملة من الحجج الكلامية ولكن أصل الحجة وسندها معاً يقومان في سنّة النبي عليه الصلاة والسلام. وبالجملة، فإن طريقة النظر الكلامي وقوام المنهج فيه، على النحو الذي يفضي إلى إرباك الخصم وإفحامه أولاً ثم يصير إلى إبطال دعواه ثانياً، موجودة في السنة: «وأما أصلنا في المناقضة على الخصم في النظر فمأخوذ من سنة سيدنا محمد ﷺ، وذلك تعليم الله عز وجل إياه».

تجد شرعية أصول الدين مصادرها في الكتاب والسنّة، وليس ما في الكلام سوى تفصيل وتوضيح لما جاء فيهما على وجه الإجمال والاقتضاء. وإذن، فإن الكلام هو نظر في الكتاب والسنة على النحو الذي يفيد التفصيل في قواعد العقيدة ويسعى إلى التقعيد لمبادىء الاعتقاد. علم الكلام، كما يشير إلى ذلك عنوان أحد كتب الجويني، إرشاد «إلى قواطع الأدلة في الاعتقاد».

ولكن المتكلم لا يكتفي، في حقيقة الأمر، بموقف المبين لأسباب الشرعية لعلم الكلام ودواعيها بل هو لا يقنع، في إحصاء العلوم الدينية، بما هو دون الصدارة من تلك العلوم. والصدارة تكون له، بسبب استئهال العلم الذي ينتمي إليه للرتبة الأولى. ثم إن الصدارة تكون لعلم الكلام بالنظر إلى موضوعه، وموضوعه هو النظر في الله «صفاته وأفعاله في الدنيا كحدوث العالم، وفي الآخرة كالحشر، وأحكامه فيهما كبعث الرسول ونصب الإمام والثواب والعقاب»[18]. ولا شك أن «شرف العلم على قدر شرف معلومه، ورتبة العالم تكون بحسب رتبة العلم». ثم إنه لا شك «أن أفضل المعلومات وأعلاها وأشرفها وأجلّها هو الله الصانع المبدع الحق الواحد»[19].

* * *

نظرنا في العلوم من حيث هي ضرورية ونظرية، ومن حيث هي كلية وجزئية، ثم نظرنا فيها من حيث هي يقينية وظنية، أو من حيث هي تنتسب إلى صفة القطع أو تقف عند حدود التخمين فلا تتجاوزه. ولعلنا في غنى عن القول

(18) عضد الدين الايجي ـ المواقف في علم الكلام ـ. عالم الكتب، د.ت. بيروت. (ص 7).
(19) الغزالي ـ الرسالة اللدنية ـ. مطبعة السعادة، 1343هـ، مصر (الطبعة الثانية) ـ ص 24.

والتأكيد بأن أول علم تكون له تلك الصفة هو علم الكلام حقاً. وقد يكفني أن نتأمل، من أجل إدراك ذلك مغزى نسبة المتكلمين علم الكلام إلى العلوم النظرية. فموضوعات الكلام ليست مما تحصل المعرفة فيه ضرورة إذ «لو كانت معلومة بالضرورة من حس أو بديهة لما اختلف فيها أهل الحواس ولما صار المخالف فيها معانداً» كما يقول البغدادي[20]، ولو لم يكن النظر هو السبيل المفضي إلى معرفة الربوبية والوحدانية وإقرار النبوة والمعجزة لما كان النظر واجباً يوجبه الله على المكلف، بل لما كان أول ما يجب على المكلف من واجبات. ثم إنا تبينا النحو الذي يكون الكلام به عند الأشاعرة أولاً في الرتبة وأولاً في الشرف وكيف أن مبادىء العلوم ومقدماته كلها تقوم فيه فلا حاجة بنا إلى الرجوع إلى ذلك وربما يكفينا، تأكيداً لذلك المعنى فحسب، أن نقول مع عضد الدين الايجي بأن علم الكلام منه «تستمد العلوم وهو لا يستمد من غيره فهو رئيس العلوم على الاطلاق»[21]. ومطلق الرئاسة هذا لا يكون له إلا بحق ما يملكه من قدرة على ابلاغ الناظر المستدل إلى مدارج اليقين في المعرفة، وحدُّه أنه العلم الذي «يتضمن الحجاج عن العقائد الايمانية بالأدلة العقلية»[22] وأدلة العقل لا اختلاف فيها بين النظار وإن اختلفت أهواؤهم وتعددت مللهم فليست مما يكون فيه النسخ، كما يقول الغزالي، وهي «تدل لأنفسها وما هي عليه من صفاتها، ولا يجوز تقديرها غير دالة» كما يقول إمام الحرمين[23]. وبالجملة، فقد اجتمعت لعلم الكلام الأسباب كلها التي تجعل من المعرفة فيه معرفة يقينية تفيد القطع في كل شيء ولو أن كلًا أو بعضاً من تلك الأسباب كان منتفياً لما جاز لهذا العلم، عند المتكلم، أن يكون مقرراً لمبادىء العقيدة وكلياتها. ولو أن بعضاً أو كلًا من تلك الأسباب امتنع حصوله أو اجتماعه لما حق للكلام أن يكون مشرعاً للعقل ذاته أو لما كان الكلام، هو العقل عينه وهو يشرع للمعرفة ما ينبغي لها من شروط وأحكام.

---

(20) البغدادي ـ أصول الدين. . . ص 15.

(21) عضد الدين الإيجي ـ المواقف (سبق ذكره). ص 8.

(22) ابن خلدون ـ المقدمة ـ. مطبعة محمد عاطف (د.ت). القاهرة ـ صفحة 242.

(23) الجويني ـ البرهان في أصول الفقه ـ. تحقيق عبد العظيم الديب. (جزءان). ـ دار الأنصار، 1400 هـ، القاهرة ـ ص 155.

ولكن، إن كان معنى اليقين والقطع جلياً في أصول الدين فحق لـه أن يكون أولاً في كـل شيء فهل هـذا يعني أنـه ليس لعلم آخـر سـواه أن يـرقى إلى تلك المرتبة ويطمح إلى تلك الرتبة؟

نجد لهذا السؤال جواباً إجمالياً عند أبي حامد، إذ نقرأ له في «المستصفى»:

«القطعيات ثلاثة أقسام: كلامية وأصوليـة وفقهية، أمـا الكلاميـة، فنعني بها العقليات المحضة والحق فيها واحد ومن أخطأ الحق فيها فهـو آثم (. . .) وأما الأصولية، فنعني بها كون الإجماع حجة وكون القياس حجة وكون خـبر الواحـد حجـة (. . .) وأمـا الفقهيـة، فـالقـطعيـة منهـا وجـوب الصلوات الخمس والزكاة. . .»[24].

ومتى ربطنا هذا القول بما سبق لنا الوقوف عنده، حين التماسنا لعلم الكـلام موضوعه ودلالته على العلوم الدينية، فإننا نجد أن قسمـة الغزالي الثـلاثية هـذه ترجع إلى قسمين اثنين في الواقع. فجانب هو عقلي محض (= الكلام)، وجانب هـو نقـلي محض (= الفقـه)، وأصـول الفقـه تـوسط بينهـما من حيث هي سعي لاستخلاص الأدلة الشرعيـة. ولعل أخص مـا يفيده علم الكـلام، في الحديث عن نظام المعرفة وترتيبها، هو أن العلم يحصل من طريق الاستدلال والنظر كـما أنه يحصل من طريق السمع والخبر المتواتـر (فضلاً عن طـرق أخرى مثـل الحس والتجربة والالهام). ثم إن الكلام يفيدنا، بعد ذلك، أنه متى تقررت الـربوبيـة والـوحدانيـة وثبتت النبوة والمعجـزة فإن أحكـام الدين كلهـا تستقـر عن طـريق السمع إذ «الأصل في السمعيات كلام الله تعـالى، وهو مستنـد قول النبيﷺ»، وكل ما يخبر عنه النبي فهو الحق الذي لا مجمجة فيه. إن مبادىء العلوم الدينية وكلياتها تتقـرر في علم الكلام، وإن الكـلام كان بـموجب ذلك علماً كليـاً وكان للعلوم «رئيسـاً» مطلق الـرئاسـة وإن الكـلام كـان، لـذلـك، علماً يقينياً عنـد الأشعرية وإن قضاياه كانت قضايا قطعية على وجه الاطلاق، وكل هذا صحيـح ولا معنى لاستعـادة ما رأينـاه يتقرر عنـد الأشاعـرة جميعهم، على النحـو الـذي عرضنا له في الأقسام والفقر السابقـة. ولكن هذا لا يمنعنـا من القول بـأن صفة

---

(24) الغزالي ـ المستصفى من علم الأصول. (سبق ذكره) ص 486.

القطعية وسمة المعرفة اليقينية تكون لأصول الفقه. ولئن كانت قواعد العقيدة وقوانين الاعتقاد وأسسه تتقرر في علم الكلام، على جهة اليقين والقطع، فإن كليات قوانين الشريعة ومبادىء التشريع وينابيعه تتقرر، على جهة اليقين والقطع كذلك، في أصول الفقه.

ذلك ما نستطيع أن نعلنه على وجه الإجمال، وأما بسط القول والكشف عن كيف المسألة، مسألة نظر العقل في العقيدة ثم نظره في الشريعة، أو الإبانة عن طبيعة العقل الأشعري والكشف عن مكونات الخطاب الأشعري كما قلنا في المقدمة فإن ذلك ما يدخل في صلب العمل وعمقه، وأما الآن فلا نزال بعد في طور التوطئة والتمهيد. فلا يزال علينا في سبيل الاحاطة بصرح البناء المعرفي، وقبل التوغل في بنيته والكشف عن منطقه ومكوناته، أن ننظر في بُعد آخر من أبعاد البناء وهندسته.

• • •

يتنزل الناس في النظام المعرفي الأشعري، مثلما هو الشأن عليه في العصر الوسيط الاسلامي برمته، مراتب ودرجات بالنظر إلى فطرهم واستعداداتهم الذاتية من جانب أول، وبالنظر إلى ما يشتغلون به من صنائع ومعارف من وجه ثان، وبالتالي فإن ما يكون لهم من منزلة يرجع إلى ما يحتلونه من مكانة في الهرم العلمي والترتيب المعرفي. وبالقياس إلى ذلك الترتيب فهم يكونون خاصة وعامة، وكلاً من الفريقين تلحق به شروط وتلزمه واجبات وتتعين له حقوق على الخلق ومكانة في الوجود، وكلا الفريقين يكون له، في النظام المعرفي، منزلة معلومة.

العامة هم غالبية الأمة الاسلامية بطبيعة الحال، والمعارف بمجرد ما تبلغ درجة معينة من السمو والتجريد فإنها تدِقّ عن أفهامهم فلا يكون لهم، في شأنها، إلا أن يسلموا لأهل الفطن العليا والمعرفة السامية بكل ما يقولونه ويرونه لهم في أمور العقيدة ومسائل الشريعة. ففي الآيات القرآنية، متى كانت تحمل على ظاهرها فلا تصرف عنه، ليس لهم أن يطلبوا سوى الافهام اللغوي والمعنى المراد. عليهم أن يلتزموا بأحكام القرآن وتعاليمه، ولكن ليس لهم أن ينشغلوا بأدلته وطرق بيانها. وبالجملة، فإنه «يجب على العامي أن يعتقد أن ما انطوى

عنه من معاني هـذه الظواهـر وأسرارها ليس منـطوياً عن رسـول الله ﷺ، وعن الصدِّيق وعن أكابر الصحابة وعن الأولياء والعلماء الـراسخين وأنـه إنما انـطوى عنه لعجزه وقصور معرفته»[25]. والعامي ملتزم بالعمل بسنة النبي، قوله وفعله، وله أن يعرف ما يفيده منطوقه وأمـا ما وراء ذلـك (من رواية ومحـدثين واسنـاد، ونوع الحديث، وتخريجه من طريق واحد أو طرق عديدة) فكل هذا غير لازم لـه معرفته، بل الواجب عليه أن ينصرف عن السؤال عنها.

وإذا صـح وجـوب الانكفـاف عن الـطلب والامتنـاع عن السؤال في العلوم الجزئية فإنه يكـون، في شأن العـامي، أكثر وجـوباً في العلم الكـلي. على عـامة المسلمين أن يعلموا وجـود الله وأن يقرّوا بـربوبيتـه ووحدانيتـه أولاً، ثم بصدق نبيـه وصحة معجـزته ثـانيـاً ولكن يحـظر عليهم الاشتغـال بـالكـلام والنـظر في مـوضوعـات أصول الـدين. والأشعري، أبـو حامـد الغزالي، لا يـرى لـذلـك الاشتغال عاقبة أخرى سـوى الوقـوع في الشرك والكفر. فلو أن العـامي اشتغل «بـالمعاصي البـدنية ربمـا كان أسلم لـه من أن يخوض في البحث عن معـرفة الله تعالى. فإن ذلك عاقبته الفسق، وهذا عاقبته الشرك. وإن الله لا يغفر أن يُشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشـاء»[26]. يكفي العامي أن يـطمئن إلى أن ما عليـه علماء أصول الدين هو ما سار عليه السلف من الصحابة والتابعين، وما رضي به علماء الأمـة الاسلاميـة في كل الأزمنـة الـسابقـة عـلى زمـانهم: «إعلم أن الحق الصريح الذي لا مراء فيه عند أهل البصائر هـو مذهب السلف، أعني مـذهب الصحابة والتـابعين (. . .) حقيقـة مذهب السلف، وهـو الحق عندنـا، أن كل من بلغه حديث من هذه الأحاديث من عوام الخلق يجب عليه فيه سبعة أمـور: التقديس ثم التصديق، ثم الاعتراف بالعجز، ثم السكوت، ثم الإمسـاك، ثم الكف، ثم التسليم لأهل المعرفة»[27].

وكما أن على العامة واجباً في أصول الـدين، هو الامتنـاع عن الخوض فيـه،

---

(25) الغـزالي ـ إلجـام العـوام عن علم الكـلام ـ. نشرة ميـاز محمـد شيراز ـ بـومبـاي (الهنـد). (د. ت.). ص 27.

(26) المرجع السـابق، ص 21.

(27) المرجع السـابق، ص 3.

فإن على الخاصة، بالمقابل، واجب منعها عن ذلك وصرفها عنه بالزجر والتقريع. واجب الخاصة أن تلجمها عن ذلك كما يلجم الفرس فلا يرخى له العنان إلا بمقدار. وأخص ما يعلم في هذا الصدد هو أن «أدلة المتكلمين مثل الدواء ينتفع به آحاد الناس ويستضرُّ به الأكثرون» فليس ما يشفي من مرض عضال أو داء متمكن مما يفيد في علاج ما كان من العلل خفيفاً ومن الأمراض هيناً ويسيراً. نعم، قد يطلب الكلام من أجل الاستشفاء مما يدبّ إلى القلب من مرض الحيرة والشك ومما يخالج الباطن من تردد في الاعتقاد ولكن لذلك قواعد أخرى وطرق مختلفة يشرحها الغزالي في غير هذا الكتاب[28]. المتكلم طبيب يوكل إليه أمر صحة الجسد الاسلامي وسلامته. ولكن إذا كان الطبيب لا يعطي الدواء إلا بمقدار، علماً منه بما يمكن أن ينقلب إليه الدواء من خطر شديد، فإنه يراقب ما يأكله الناس من أطعمة وما يشربونه من أشربة بحسب ما يقدمه لهم علماء الأمة في فروع العلم المختلفة. ولذلك، فقد كان المتكلم يمتلك، من الناحية النظرية طبعاً، السلطة العليا التي يكون لها أن تتدخل بالمنع والكف كلما بدا لها ذلك ضرورياً. بل إن على المنتسب إلى الخاصة أن يقدر متى يكون له، هو ذاته، أن يشتغل بعلم الكلام، بحكم مؤهلاته وقدراته المعرفية المشهود له بها، ومتى يلزمه أن ينصرف عن ذلك العلم. وهذا الأمر تحدده طبيعة المدينة الاسلامية ونمط العيش فيها ويحدده ما يكون عليه كل فرع من فروع المعرفة الدينية ومكوناتها. فمن «أنس في نفسه تعلم الفقه أو الكلام وخلا الصقع عن القائم بهما ولم يتسع زمانه للجمع بينهما، واستفتى في تعيين ما يشتغل به منهما أوجبنا عليه الاشتغال بالفقه. فإن الحاجة إليه أعم والوقائع فيه أكثر فلا يستغني أحد في ليله ونهاره عن الاستعانة بالفقه»[29]. وإذن فإن الكلام لا يعد، بلغة الفقه، من فروض الكفاية التي تسقط عن الكل (= العامة) متى قام بها البعض (= الخاصة)، بل إن صفة الفرض والوجوب ذاتها قد تسقط في الأحوال

(28) انظر حديث الغزالي عن «الذين يكونون في حاجة إلى الكلام» في كتابه فيصل التفرقة بين الاسلام والزندقة. تحقيق ح. مصطفى - دار النشر المغربية، 1983، الدار البيضاء (ص 35 وما بعدها).

(29) الغزالي - الاقتصاد في الاعتقاد (سبق ذكره). ص 77.

التي يضطر فيها إلى الاختيار بين طلب الكلام أو تعلم الفقه، أو أنها تحتجب وتزول مؤقتاً إلى حين توفر القدرة على ذلك.

يقدم الفقه، في المدينة الاسلامية، على العلوم كلها متى نظر إلى جانب الحياة العملية والمصلحة التي تحفظ على الناس دينهم وعلى المدينة قوتها وتماسكها. فبالفقه تنظم العبادات وتتوضح، وبالفقه تقنن المعاملات وتفصل الخصومات وتضبط كيفيات التبادل والتعامل بين العباد، داخل البلاد. وحاجة الدين إلى أن يكون محفوظاً في فروعه، داخل الجماعة الاسلامية وبين عوام الخلق، قد تقدم على الاجتهاد في أصوله وكلياته وقد يكفي في ذلك أن تكون الأمور قبولاً وتصديقاً فلا ضرر في تقليد المتقدمين في ذلك والسير على نهجهم إلى حين استكفاء الحاجة التي تدفع إلى هذه المفاضلة المحرجة بين الانشغال بأصول الدين أو فروعه. ولكن ما يستجد في المدينة الاسلامية من أحوال ونوازل، وما يحدث بين أهلها من خصومة ونزاع، من جانب أول، وما يقتضيه تجدد الأحوال وتغيرها والحاجة إلى النظر فيها من جهة الشرع تبعاً لذلك، من جهة ثانية وكل ذلك يتطلب «الفقه» في الدين ويستدعي الاجتهاد والفتيا. وكرة أخرى يبرز الفارق بين العامة والخاصة ويتوضح ما يلزم كلاً من الفريقين.

نعلم أن «الاجتهاد من فروض الكفايات لا من فروض الأعيان»، ونعلم أن خلافاً يقوم بين العلماء حول اجتهاد المجتهدين، وما إذا كان اجتهاد أحدهما ملزماً للآخر أم لا. كما نعلم أنهم اختلفوا في العلاقة الواجب قيامها بين المذهب المنتسب إليه ونظر المجتهد. ولكنا نعلم أيضاً، وهذا مما يلزم تسجيله في هذا الموضع، أنه لا اختلاف في شأن العامي من حيث ما ينتج عن الاجتهاد من رأي، ومن حيث ما يقرره المفتي من حكم. فقد «أجمع المحققون على أن العوام ليس لهم أن يتعلقوا بمذاهب أعيان الصحابة رضي الله تعالى عنهم، بل عليهم أن يتبعوا مذاهب الأئمة الذين سبروا ونظروا، وبوبوا الأبواب وذكروا أوضاع المسائل وتعرضوا للكلام على أوضاع الأولين (. . .) **فكان العامي مأموراً باتباع مذاهب السابرين**» كما يقول إمام الحرمين[30]. كما أنه لم يقم بينهم اختلاف في

(30) الجويني، البرهان في أصول الفقه. الجزء الثاني. ص 1146.

أن «العامي بالإجماع مأمور باتباع المفتي وتصديقه مع أنه ربما يخبر عن ظنه» كما يجزم الغزالي بـذلك[31] وإن كـان قام، بـين العلماء المجتهدين أنفسهم، خـلاف حـول ما إذا كـان يجوز للعـامي المنتسب إلى مذهب أبي حنيفـة أن يأخـذ بفتوى المجتهد المنتسب إلى مذهب الشافعي أو ابن حنبل[32].

ليس من شأننا في هذا الفصل أن نبسط القول في الاجتهاد والمجتهد وشروط كل منهما وضوابطه عنـد الأشعريـة (فلنا فصـل لاحق نقدر فيـه على التـوسع في القول نوعاً ما) ولكنا نملك أن ننبه على أمر يـرجع إلى أمـر هذا الـزوج (عامـة/ خاصة): وهو أن هذه القسمـة، أو الثنائيـة، يرجـع الأمر فيهـا أولاً وأخيراً إلى معيار المعرفة وحده. فقد يرفع المال أو الجاه، أو هما معـاً، رجلاً من العـامة إلى مرتبة عليا يقدر بموجبها أن يحل ويعقد ويملك أن يلحق بالجماعة الاسلاميـة خيراً كثيـراً أو أن يدرأ عنهـا شراً عـظيماً. وقـد يرتفـع المرء إلى مقـام السلطان الأعلى والرئاسة الكبرى، فيملك التحكم في الرقاب والعبـاد، ولكنه لا يـرتقي بموجب ذلك كله إلى مقام الخاصة وإن أصبح من أهل الحظوة والصفوة. ولكنـه لا يقدر عـلى الاستغناء عمن ألحقهم علمهم ونـظرهم بمقام الخـاصـة حقـاً أو الخـاصـة بإطلاق. وليس ذلك شأن من عـد في الأغنياء والأثـرياء فـاحتاج إلى «الخـاصـة» لتفتيـه في أمر دينـه وصلاح معـاده ولكنه شـأن الملوك والحكام، إذ تـطلب رأي الخاصة حتى تشير عليها في أمور دولتها وشروط قوتها واتصالها. وبـالمقابـل، فإن الانتساب إلى «الخاصة» لا يعني مجرد الارتقاء إلى رتبة من الشرف عالية ومطلوبة لذاتها، بل هو التطويق بمسؤولية شـاقة وعسـيرة أمام الخـالق أولاً، وأمام الخلق ثانياً. فلا مكان لعلم لا ينتـج عنه عمـل، ولا معنى للعمل لـدى الخاصـة، في المنظومة الأشعرية، إن لم يكن متصلاً بشؤون المدينة الاسلاميـة ولم يكن متعلقاً، بطرق عدة، بأمور العامة وسبل نجاتها.

* * *

وبعد، فأي شيء يسع الباحث أن يخـرج به من هـذه الوقفـات عند جـوانب

---

(31) الغزالي ـ المستصفى. . . ص 177.

(32) الشهرستاني ـ الملل والنحـل ـ. (تحقيق محمد سيـد كيلاني) ـ. دار المعـرفة، 1980، بـيروت. الجزء الأول (صفحات 201-206).

المنقول والمعقول، وما عساه يخلص إليه من أمر الصلة التي تقوم بين مجاليها؟ إلى أي نتيجة يخلص بصدد التساؤل حول «نظام المعرفة» في الخطاب الأشعري؟

الحق أننا لا نصير إلى هذه النتيجة إلا متى بلغنا من الرحلة غايتها. وجل ما نملكه الآن هو جملة علامات أو هي اشارات وتنبيهات نأتي بها على سبيل التعميم والإجمال تمهيداً لتخصيص في القول وبسط في مناحيه. وربما لم يكن أوفى في هذا الغرض من هذا المثال الذي يسوقه أبو حامد في المسألة، ويكون لنا أن نجعل منه منطلقاً لملاحظات نخرج بها من هذا المدخل. يقول صاحب «المستصفى»:

«إذا قلنا للعقل: أحكم على النبيذ بالحرام، فيقول: لا أدري ولم يصدق به. فعلمنا أن ليس يلتقي في الذهن طرفا هذه القضية وهو النبيذ والحرام، فلا بد أن يطلب واسطة ربما صدق العقل بوجودها في النبيذ، وصدق بوجود وصف الحرام لتلك الواسطة (. . .) فيقال: هل النبيذ مسكر؟ فيقول: نعم، إذا كان قد علم ذلك بالتجربة. فيقال: وهل المسكر حرام؟ فيقول: نعم، إذا كان حصل ذلك بالسماع هو المدرك بالسمع»[33].

هو ذا الموضوع الواحد أمام نظر العقل من جهة، وأمام نظر النقل من جهة أخرى. فأما أن النبيذ مسكر، فذلك ما يضطر العقل إلى الاعتراف به متى رجع إلى التجربة وأنصت إلى درسها. وأما أنه حرام، فذاك مما لا يسعف في معرفته حس ولا تجربة ولا نظر ولا استدلال. وإنما النبيذ حرام لأن النقل قال بذلك، وقد كان من الجائز ألا يقول به، وإنما العقل موافق لما يأخذه من الشرع استماعاً. ولا شك أن العقل يملك أن ينظر في النقل، ولكن نظره يكون بهدف الإدراك والفهم متى أبيح له النظر فحسب. ذلك أن العقل «لا يجول في كل شيء بل يقف في أشياء وينفذ في أشياء»[34]، لأنه إذا قدر على معرفة أشياء فإنه لا يقدر على معرفة أخرى. الشرع يشرع عبادات قد يظهر جانب «المصلحة» فيها بالنسبة للبشر ويملك العقل أن يبين عن ذلك. ولكن القول بإيجاب

(33) الغزالي ـ المستصفى. . . ص 65.

(34) الجويني ـ البرهان في أصول الفقه. . ص 137-138.

«المصلحة» في كل شيء شطط في القول بل إن القول بوجوب التزام الشارع بها فيما يأمرنا به خطأ في الفهم وخلل في الإدراك. ومن قال ذلك فإنه يعترض عليه بالسؤال عن وجه المصلحة «في تقدير المغرب ثلاث ركعات والصبح بركعتين وفي تقدير الحدود والكفارات ونصب الزكوات بمقادير مختلفة؟»[35] ولذلك أخطأ المعتزلة في سعيهم، في نظر الأشعرية، إلى البحث عن «المصلحة» في كل شيء وإلى طلب القياس العقلي في كل الأحوال. فلا حسن ولا قبح عقليين ولا موجب للتعبد قبل ورود الشريعة «الذي اتفق عليه أهل الحق أنه لا يدرك وجوب واجب في حكم التكليف عقلاً، ومدارك موجبات التكليف الشرائع. ولا نتوصل بقضية العقل قبل استقرار الشريعة إلى درك واجب ولا حظر ولا مباح ولا ندب» على القول الصريح لإمام الحرمين[36].

نعم، إن العقل ليجول ويجول في مجال الشريعة في الأحوال كلها التي يمتنع فيها النطق بقول صريح من نص الكتاب أو السنّة ثم لا يسعفه الارتكان إلى ما تم الإجماع عليه بشيء. ذاك هو الاجتهاد، والعقل لا تستحب له الجولة في الاجتهاد بل إنه يكون مأموراً به وإلا تعطلت مصالح الخلق وتعذر سير أمور الدنيا على الوجه الذي يرضي الشرع. ولكن الاجتهاد، وعلى نحو ما سيأتي بيانه، لا يكون إلا بتوفر جملة معارف وتحقق عدة شروط، وإن يكن العقل يسيح حقاً في مملكة فسيحة في مجال الاجتهاد فإنه يظل مقيداً بأعنّة النقل وإن كان ذلك من وجه يَدِقّ ظهوره بل ويخفى على من كان عن طبيعة عمل العقل لاهياً أو غائباً. ولعلي لست أجد في تصوير ذلك أبلغ من هذا القول للإمام الأندلسي، أبي إسحاق الشاطبي، إذ يقول وقد صاغ للمسألة كلها قانونها الضابط: «إذا تعاضد النقل والعقل على المسائل الشرعية فعلى شرط أن يتقدم النقل فيكون متبوعاً، ويتأخر العقل فيكون تابعاً - فلا يسرح العقل في مجال النظر إلا بقدرما يسرحه النقل»[37].

---

(35) الغزالي - المستصفى. . . ص 399.

(36) الجويني - الشامل في أصول الدين (سبق ذكره). ص 115.

(37) الشاطبي - الموافقات في أصول الشريعة. (نشرة محمد عبد الله دراز). دار المعرفة (د.ت). بيروت (الجزء الأول، ص 87).

النقل مقدم ومتبوع، والعقل متأخر وتابع، وحدود المعقول هي مجال المنقول ولكن ما تجتهد الأشعرية في قوله، ضداً على المعتزلة والباطنية معاً وكلاً لسبب معلوم، هو أن المعقول إذ يتبع ويتأخر فإنه لا يكون مجرد تابع للمنقول على النحو الذي يكون به حارساً له ولكنه رديف له. ولئن كان مثال القرآن هو «الشمس المنتشرة الضياء» فإن مثال العقل هو «البصر السليم عن الآفات والأذاء». ولكل من قال إنه في إمكان المرء أن يعرض عن العقل وينأى عنه «مكتفياً بنور القرآن»، فإن حجة الاسلام يرد بأن ذلك الشخص مثله مثل «المتعرض لنور الشمس مغمضاً للأجفان فلا فرق بينه وبين العميان»[38]. والسؤال يصبح، في الأخير، هو، كيف يمكن للعقل، لرديف النقل هذا، أن يعي ذاته في عالم يقوم النقل بتخطيط مجاله ورسم آفاقه ثم يمسك العقل فلا يرخي له العنان إلاّ بمقدار؟ وكيف يكون العقل، في مجال النقل، مشرعاً للمعرفة وملقياً لرواسيها ومنشئاً لمبادئها؟

ذلك ما نسعى إلى «اقتناصه» ونحن نرقب، في الفصول المقبلة، عمل العقل وهو يجتهد في التأصيل للأصول: تأصيل أصول الدين في اللحظة الأولى، ثم تأصيل أصول الفقه في اللحظة الثانية.

(38) الغزالي - الاقتصاد في الاعتقاد. . . ص 70.

الفصل الثاني

أهل الحق: الفرقة الناجية

«إن الباطنية خارجة عن فرق الأهواء وداخلة في فرق الكفر الصريح، لأنها لم تتمسك بشيء من أحكام الاسلام: لا في أصوله، ولا في فروعه».

البغدادي ـ أصول الدين

«التكفير حكم شرعي، والتصويب حكم عقلي»

الشهرستاني ـ الملل والنحل

كتب الأشاعرة كثيراً في بيان معنى النجاة وفي الحديث عن الفرقة الناجية، وشرح ما يلزمها من اعتقاد حتى تكون كذلك، وتنوع ما كتبوه في ذلك بين مصنفات أفردوها لهذه الغاية وأوقفوها على هذا المبحث، وبين أجزاء من كتب أو فصول من مؤلفات خصوصاً لهذه المسألة في تآليف استهدفت علم الكلام الأشعري، بل ولربما عرضوا لذلك أيضاً في استطرادات ينساقون وراءها فيما هم يكتبون في الأدب أو في التاريخ. وبالجملة، فقد اعتبر الأشاعرة أن النظر في هذه القضايا «من المهمات في الدين»، وأجمعوا على وجوب الاطمئنان إلى أنهم يلتزمون سبيل السلف الصالح فيما يقررونه من عقائد. ويبدو لنا أنهم قد سلكوا في الأحوال كلها إحدى طريقتين اثنتين تتغايران بحكم الأسلوب الذي تمت به ممارسة الكلام في كل واحدة منها، باعتبار أن الكلام يقوم على الاحتجاج

الجدلي منهجاً، وكذا بالنظر إلى مؤثرات الشروط التاريخية التي كتب كل أشعري ما كتبه تحت تأثيرها وبإملاء منها. ولكن الطريقتين تتفقان وتجتمعان في انتسابهما إلى المذهب الواحد، ولذلك فإن المنحى العام يظل واحداً فيهما. وقد نجد في عمل أبي الحسن الأشعري، في كتاب «الإبانة عن أصول الديانة»، صورة للطريقة الأولى، ونرى في النهج الذي اتبعه عبد القاهر البغدادي في كتاب «الفرق بين الفرق وبيان الفرقة الناجية منها»، ودون غيره من مؤلفات البغدادي، نموذجاً للطريقة الثانية. ففيم تقوم الطريقتان؟ وما أوجه الاختلاف ونواحي الاتفاق بين ما سار عليه الرجلان؟

يظهر أن أبا الحسن الأشعري، في «الإبانة»، قد سلك أسلوباً يهتم بتقرير العقائد والإعلان عنها أكثر مما ينشغل بالحجاج عنها والانتصار لها. فهل معنى هذا أن الأشعري الأول لا يجري على المنهج الكلامي في ممارسة الكلام وأنه سلك طريقاً لم يسلكه اللاحقون عليه من الأشاعرة بعده؟ لا نذهب إلى هذا الزعم ولكنا نقصد فقط أنه لم يكن ممارساً له إلا على نحو يسير وفي اقتصاد شديد في أغلب الأحوال. فهناك في الكتاب فصول حجاجية فعلاً (ومهما يكن من قوتها أو ضعفها فهي تظل ممارسة للاحتجاج بالأدلة العقلية وذلك الشرط الأول في المتكلم). وهناك، بالمقابل، فصول أخرى عديدة يخفت فيها صوت الجدل وتخبو حدته لتكون الأقوال تقريراً في غير استدلال وتسليماً في غير احتجاج ولا احتفال بحجة. ثم إن ما كان من تلك الفصول احتجاجياً فأمر الجدل فيه يسير. ويتوهم أبو الحسن، على طريقة المتكلمين، اعتراض الخصم عليه فيستهل كلامه في المسائل التي يعرض لها بقوله: «إن سأل سائل»، «إن قال قائلون» ولكنه لا يذهب بالأمر إلى مداه الأقصى في استقصاء الاعتراضات الممكنة التي يرد بها الخصم في كل مرة يدلي بها بحجة قبل أن يفحم ذلك الخصم بحجة أخيرة توقعه في التناقض على ذلك النحو القوي الذي نجده عند الباقلاني في «التمهيد» مثلاً. وقد يعقب على الحجة التي يأتي بها باعتراض واحد فلا يزيد عليه، بل هو يمضي في تقرير الأقوال والعقائد. فهل يرجع ذلك إلى قصور في بلاغة أبي الحسن الاستدلالية أم إنه يعود إلى نقص في معرفة آراء الخصوم وقوة حججهم؟ لا نعتقد ذلك حقاً في تلميذ نابهٍ من تلاميذ الجبائي

تمرس بالكلام على طريقة المعتزلة سنوات كثيرة من عمره، ولا نراه حكماً صائباً في حق صاحب «مقالات الاسلاميين» الذي يبين عن معرفة تامة بدقائق الاختلافات بين المتكلمين من مختلف الفرق الكلامية. بل نحن نكتفي بتسجيل هذه الملاحظة ونعتبرها تمهيداً لما سنسوقه من افتراض فيما بعد.

لنقم بتصفح سريع للكتاب قبل أن نرجع، ثانية، إلى إبداء الملاحظات وطرح التساؤلات. وأول ما نجده، في مقدمة الكتاب ذاتها، هو إدانة «الزائغين عن الحق من المعتزلة وأهل القدر» لجملة أسباب يأتي بها مجتمعة: لذهابهم في تأويل القرآن مذاهب غريبة منكرة، ولنفيهم رؤية الله بالإبصار يوم القيامة، ولإنكارهم شفاعة النبي يوم القيامة وجحدهم لعذاب القبر. وكذا لقولهم بالاستطاعة والقدرة، وقولهم بأن القرآن مخلوق، وذهابهم في الصفات الإلهية مذهب التعطيل. ثم إنه يجعل أول كلامه هو الإبانة عن قول أهل السنة والجماعة ويجعل ذلك الكلام رداً على سؤال سائل يتوهمه: «فإن قال لنا قائل: قد أنكرتم قول المعتزلة والقدرية والجهمية والحرورية والرافضة والمرجئة، فعرفونا قولكم الذي به تقولون وديانتكم التي بها تدينون؟». والجواب أن ذلك القول، بعد القرآن والسنة، هو «ما روي عن السادة الصحابة والتابعين وأئمة الحديث، ونحن بذلك معتصمون، وبما كان يقول به أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل، نضر الله وجهه ورفع درجته وأجزل مثوبته، قائلون ولما خالف قوله مخالفون لأنه الإمام الفاضل...»[1]. ثم انه يعلن عن تلك العقيدة بعد ذلك مشيراً إلى عناوينها البارزة من قول في الصفات وإثباتها، واعتقاد في الرؤية، وعذاب القبر، والحوض، والصراط والشفاعة ونفي للقول بخلق القرآن - ثم من قول في الايمان والأرزاق فكلام في الإمامة هو ترتيب للخلفاء الراشدين وقول بجواز إمامة المفضول. فإذا فرغ من ذلك أفرد فصولاً خاصة لقضايا الرؤية وإثباتها على منكريها، ونفي خلق القرآن، ومعنى الاستواء ودلالة المتشابه - ووقف في فصلين اثنين قرر فيهما كون الصفات واجبة وزائدة على الذات. كما وقف عند الارادة في فصل وعند الاستطاعة في فصل آخر. ثم إن

---

(1) الإبانة عن أصول الديانة - تحقيق فوقية حسين محمود - دار الأنصار، 1977، القاهرة. ص 20.

ما تبقى من الفصول يكون بعد ذلك قولاً وتقريراً في غير اثبات ولا تـدليل ـ ولا يستثني من ذلـك سوى الفصـل الأخير، المسهب، المتعلق بـالإمامـة. ففي هذا الباب تعاود المتكلم الأشعري دربته، وفيه يستعيد «الوعي الكلامي» كـاملاً من أجل إبطال دعاوى الخصم في القول بثبوت الإمامة عن طريقة النص والعهد وما يتفـرع عن ذلك من قـول يطعن في تـرتيب أفضلية الصحـابة وفي المسـار الذي اتخـذه تاريـخ الأمة الاسـلامية. فكـأن القصد من الكتـاب كله ينحصر في مجرد الاعلان عن العقيدة الأشعرية، وكأن مسألة الامامة تظل، دون غيرها، القضية التي يجمل بالمتكلم الأشعري، بل والسنّي عامة، أن يتصدى للخصم فيها بكـل ما يكون في وسعه من أدلة عقلية وبلاغة احتجاجية ـ وأما ما كان غـير ذلك من قضايا وعقـائد فـإنه يكفي للمسلم المنتسب إلى الفـرقة النـاجية، أو من همـه أن يكون كذلـك، أن يسير عـلى ما قـال به أحمـد بن حنبل. بـل وكأن أبـا الحسن الأشعري يتبع في «الإبانة» ما سطره ابن حنبل في «الرد على الزنـادقة والجهميـة» خطوة خطوة. فأول كلام الحنبلي الأول، في رسالته، هو القول في إثبات الـرؤية على منكريها. وثاني خطواته هي الكلام في وجوه تأويل المتشـابه، وآيـة الاستواء في مقـدمة المتشـابه. وثـالث عمله هو القـول في الصفات اثبـاتاً واضـافـة تفيـد الزيادة ـ وذلك هو السبيل الذي سلكه الأشعري على نحو ما أسلفنا الإشارة إلى ذلك[2].

وأما طريقة البغدادي في «الفرق بين الفرق» فقد كانت غير ذلك: فالأسلوب مغاير ومسيرة البحث كلها تختلف، سواء ما تعلق منها بالحجاج والجدل أو رجـع منها إلى النقطة التي يكون الانطلاق منهـا أو النهايـة التي يكون الـوصول إليهـا. تختلف المسـيرة لأن البغدادي يبتـدىء كتـابـه بـذكـر الخـلاف وتعـديـد مـواطن الاختلاف بين الفرق الاسلامية: بدءاً من الاختلاف الأول في موت النبي، وما إذا كان قد مات حقاً أم أن الله رفعه إليه كما رفع عيسى، وانتهاءً بالاختـلاف في شأن معاوية وعلي والمعركة ومروراً بقتال المرتدين ومانعي الزكـاة ثم ما كـان من الأمور التي نقمها الناس من عثمان وما إلى ذلك من الأمور التي حدثت في زمـان

(2) أحمد بن حنبل ـ رسالة في الرد على الزنادقة والجهمية ـ نشرها المرحوم علي سامي النشار ضمن مجموع «عقائد السلف» ـ ص 25-103.

الخلفاء الراشدين. ثم هو يذكر بعد ذلك ما كان من الاختلاف في القدر، ابتداء من معبد الجهني وانتهاء بالمرجئة وفرقها، ومروراً بالمعتزلة والشيعة والخوارج معدداً لفروع كل فرقة من الفرق حتى يحصي اثنتين وسبعين فرقة. فإذا تم له ذلك وجد أنه لم تبق أمامه سوى فرقة واحدة، هي فريق أهل السنة والجماعة. وهكذا فإن أمر هذه الفرقة، الثالثة والسبعين، يكون تصديقاً للحديث النبوي المتواتر الذي يخبر النبي فيه بأن الأمة تفترق بعده إلى ثلاث وسبعين فرقة كلها في النار إلا واحدة، وأن تلك الفرقة هي التي عناها النبي في جواب السائل بقوله، في رواية، «وهي الجماعة» أو بقوله، في أخرى، «ما أنا عليه وأصحابي».

كل من الضياع والنجاة كائنان، بشهادة قول النبي ذاته، كما أن الافتراق في مجموعتين: تشمل إحداهما فرق الضلال والضياع (= الكفر)، وتضم الأخرى فرقة الهدى والنجاة (= الايمان) أمر واقع. تضل المجموعة الأولى وتتوه في قفار الشك والكفر، لأنها تختلف في الأصول، أصول الدين، وتقول فيها بغير حق. وتنجو المجموعة الثانية وترشد إلى الحق والايمان، وإن اختلفت في الفروع، ما دامت لا تختلف في الأصول ولا تقول فيها بغير ما يحمل عليه منطوق الحديث: «ما أنا عليه وأصحابي». ثم إن المسألة ليست مسألة عددية على كل حال فإن الشيطان قد يكون مع «الفذ» ولكنه لا يكون مع الجماعة أبداً، كما ذكر في الحديث المشهور وقد كان النظام فرقة، بمفرده تقريباً، فلا اعتبار بالعدد وبالتالي فقد ترجح كفة المجموعة الثانية من حيث العدد وإن كانت فرقة واحدة، وترتفع من حيث وقوعها على الحق والتزامها به. ولكن الأهم يظل، مع ذلك، في الانتباه اليقظ إلى مداخل الشك وإلى ثغرات الضعف التي يمكن أن يتسرب منها الضلال والكفر إلى الجماعة الاسلامية والفرقة الناجية. ولذلك فإن المهمة الأولى (والتي أهلها هم المتكلمون علماء أصول الدين وحدهم) تقوم في التنبيه إلى مكامن الضلال في أقوال الفرق الضالة الخارجة عن قول الجماعة وفي التشنيع عليها. وحيث إن مظان الكفر والشك تكثر وتتعدد فإنه يكفي العالم الكفء أن يدل على أسباب الشك وجذور الكفر وأن يقف عندها وقفة فضح وتشهير حتى يكون على طريق النجاة وعلى قول أهل السنة والجماعة.

فحيث كان أبو الحسن الأشعري يقول «في الإبانة»: نحن ناجون لأننا نقول كذا وكذا، فإن البغدادي في «الفرق بين الفرق» يقلب المسألة فيقول: هم هالكون لأنهم يقولون كذا وكذا. إن استراتيجية البغدادي تتلخص في المبدأ السالب التالي: لا تقل بما قال به هؤلاء (والاشارة إلى الفرق الضالة) وأنت ناج. طريقة البغدادي ملتزمة بالمنهج الكلامي حين يجعل للحقيقة أحد طريقين يكون في ثبوت الخطأ في أحدهما اعلاناً بوجوب الصدق في الآخر. وطريقة البغدادي ملتزمة بالمنهج الكلامي حين تجعل من وضوح الخصومة وأسبابها طريقاً إلى تبين الخصمين، فإن الأطراف المتخاصمة ترد كلها إلى طرفين اثنين وجوباً. والسؤال يصبح متعلقاً بالكيفية التي تصبح بها الأطراف المتخاصمة طرفان يكون في تقويض رأي أحدهما وإظهار فساده بناء لرأي الطرف الآخر وإثبات لصحته. فهل في إمكان المتكلم الأشعري أن يشهر الحرب على اثنتين وسبعين جبهة في الآن نفسه وأن يضمن لأسلحته التفوق عليها جميعاً وأن يأنس من نفسه تقويض حججها برمتها؟ لا شك أن في الرد بالإيجاب ادعاءً من جهة وانصرافاً عن القصد الأصلي من جهة أخرى. ولئن كان وجه الادعاء بيناً واضحاً فإن الإنصراف عن القصد ليس بأقل جلاء. فمطلب المتكلم هو الإبانة عن الأسباب التي تحمل على الحكم بتخطئة الخصم أولاً ثم القول بتكفيره ثانياً، متى استطاع المتكلم أن يظهر لقارئه أن الخطأ في قول الخصم يحمل على الكفر. وحتى يكون الأمر ممكناً فإنه يلزم المتكلم أن يحصر الأسباب في أعداد يمكن تعدادها وتسهل الإحاطة بها حتى يكون في المقدور اجتنابها. ومن أجل ذلك فإن المتكلم يرى أن ما يمكنه عمله، بل وكل ما يطيقه، هو النظر في أمر الخصوم ثم ترتيبهم بحسب الاقتراب أو الابتعاد من بؤرة تكون هي الكفر الصريح بناءً على ما يقولونه من قول ويعلنونه من عقيدة. نعلم أن القاعدة التي يأخذ بها الأشاعرة، بل والمبدأ الذي قد لا يعارضه عموم المتكلمة، هو ذلك الذي يقضي بأن «الخصم وان خطأناه لا نخرجه من علماء الكلام»[3]، ولكن هذه القاعدة لا تحول، مع ذلك، دون وجود خصم يتزي بزي أهل الاسلام دون أن يكون منهم ولذلك فهي لا تمنع من ترتيب الخصوم في مراتب ودرجات. وهكذا انتهى

(3) الايجي ـ المواقف في علم الكلام. (سبقت الاشارة إليه). ص 7.

إلى الحكم بأن هذا الخصم يقف من الكفر على شفا جُرف هارٍ، وأن ذلك الخصم الآخير أكثر ابتعاداً من هذا وأكثر اقتراباً منا، وهو ما يعني أخيراً أن الخصوم مراتب وأن الخصومة درجات.

في ضوء هذا التنبيه يمكننا أن نتساءل، من وجهة نظر صاحب «الفرق بين الفرق»، عمن يكون شر الفرق وألد الخصام. هل هو فريق المعتزلة، لأن المعتزلة أحالوا الرؤية وقالوا بخلق القرآن وانتهوا، في الصفات، إلى القول بالتعطيل فكانوا وإيانا على طرفي نقيض؟ أم إن أشد الخصوم عناداً هو النظام وأتباعه دون عموم المعتزلة، لقوله في الأجسام إنها تتجزأ إلى غير نهاية وقوله بالكمون وهو ما قد يفضي إلى القول الضمني بقدم المادة وبالتالي احالة حدث العالم، وهو ما يمس العقيدة ذاتها؟ أم أنه يجب أن نتجه بالبحث صوب الخوارج لما يؤدي إليه قولهم من إفساد الشريعة وإبطالها: أو ليسوا يبيحون نكاح بنات البنت وبنات البنين، ويذهب بعضهم إلى أن «شريعة الاسلام تنسخ في آخر الزمان». كلا. وإن تكن كل فرقة من هؤلاء قد ابتدعت في الدين، بسبب القول في مسألة من المسائل، فإن ما صدر عنها لا ينسف الشريعة من أساسها ولا يجتث العقيدة من أصلها بل انهم ظلوا، في فروع الدين، على ملة الاسلام في حين أن الأمر كان غير ذلك عند الباطنية. أضف إلى ذلك أن ما كان يجري بينهم من جدل وما كانوا فيه من اختلاف انما كان جدلاً واختلافاً بين «الخاصة»، لأنهم كانوا منصرفين عن «العامة» بقدر ما كانت العامة منصرفة عنهم. وأما الباطنية، ألد الخصام حقاً، فكانوا يضربون العقيدة من جانب أول وكانت شرورهم تبلغ العامة لأنهم لم يكونوا منصرفين عنها بل كانوا يقصدونها بالقول ويؤثرون عليها بما يتقنونه من فنون التدليس وقوة التلبيس. يكتب البغدادي في تنبيه جازم وبلغة جازمة:

«اعلموا، أسعدكم الله، أن ضرر الباطنية على فرق المسلمين أعظم من ضرر اليهود والنصارى والمجوس عليهم، بل أعظم من مضرة الدهرية وسائر أصناف الكفرة عليهم، بل أعظم من ضرر الدجال الذي يظهر في آخر الزمان. لأن الذين ضلوا عن الدين بدعوة الباطنية وقت ظهور دعوتهم إلى يومنا أكثر من الذين يضلون بالدجال في وقت ظهوره. لأن فتنة الدجال لا تزيد مدتها على

أربعين يوماً وفضائح الباطنية أكثر من عدد الرمل والقطر»[4].

الباطنية ألد الخصام، بل إنها الخصم اطلاقاً. تخرج فرق الاسلام عن قول أهل السنة والجماعة، لأنها تبدع، وربما عن غير قصد منها، في مسألة أو مسألتين أما الباطنية فهي تخرج عن قول المسلمين أجمعين وذلك الخروج منها يكون عن كامل الوعي وفي منتهى القصد والارادة. وأخص ما ينبه إليه النص الذي ذكرناه أعلاه هو إضمار العداء مع المجاهرة بالإسلام، وهو القدرة على النهش في الجسم الاسلامي خفية والتمكن من بث السموم في عوام الخلق وسذجهم. ولهذه الأسباب كلها فإن النظر إلى الباطنية يتغير وهم لا يكونون خصماً، مع الاشتراك في الاعتقاد معنا، بل إنهم الخصم المتكلم ظاهراً والعدو (عدو الدين كله) باطناً. والتغير في النظر، في هذه الحال، هو أن مجادلة الباطنية تتنزل عند المتكلم الأشعري منزلة الوجوب الشرعي. ولذلك فإن المتكلم يسارع إلى لبس جبة الفقيه الذي يصدر الفتوى بالتكفير والتجريح بعدما كان دوره الأول والأصلي هو اصدار الحكم العقلي الذي يقضي فقط بالتخطئة والتصويب. وهذا الانتقال لا يجد المتكلم تبريره في دور الحراسة الموكول إليه، حراسة العقيدة، فقط بل ويجده بحكم مركز الرئاسة العلمي الذي يشغله والذي يجعل النزول من أعلى الهرم إلى قاعدته أمراً ممكناً - أي أنه يجيز له الانتقال من الأصل إلى الفرع وإن كان يحول دون عكس ذلك. ولذلك فإن الجدل لا يدور حول معرفة ما إذا كان يمتلك الحق في ذلك أو لا يمتلكه، (فتلك مسألة منتهية على نحو ما رأينا في الفصل الأول) ولكن ما تجب معرفته هو الكيفية التي يمارس بها المتكلم تلك السلطة، هو الإجابة عن السؤال المتعلق بمعنى الكفر والتكفير على نحو ما يقصد إليه المتكلم الأشعري. والإجابة عن السؤال، بل والسؤال ذاته، نجدهما بكيفية دقيقة وواضحة عند الغزالي. ولكننا، قبل ذلك، في حاجة إلى اقتراب أفضل من طريقة البغدادي، على نحو يحاول تبين دواعي تلك الطريقة وأسبابها.

الحق أنه قد حدث مع البغدادي، في «الفرق بين الفرق»، تحول في الموقف

(4) عبد القادر البغدادي - الفرق بين الفرق. (تحقيق محي الدين عبد الحميد) -. مطبعة المدني، د.ت، القاهرة. ص 282.

الأشعري برمته، تحول لا سبيل إلى انكاره وتجاهله. لقد انتقل البحث من مجرد «الابانة عن أصول الديانة»، أي الكشف عن سبيل النجاة والحق في قول أهل السنة والجماعة إلى البحث في أسباب الضلال، بل والكفر، في قول أهل الضلال والباطل. ثم إن ما حدث، بعد ذلك، هو الانتقال من الحديث عن الفرق الضالة إلى تخصيص فرقة بعينها بالضلال - لا بل ووصمها بسمة الكفر الصريح. فبين طريقة صاحب «الابانة» وأسلوب صاحب «الفرق بين الفرق» فرق بيّن بذاته، ولكن ما لا يجب أن يخفى على الباحث المتنبه إلى المسيرة التي سار عليها كل من الفكر والسياسة في المشرق العربي هو أن وراء كل من الطريقتين دواعي وأسباباً تشرح كلاً منهما وتكشف عما وراءهما من أسباب خفية بالنظر إلى الظروف السياسية والشروط الفكرية التي وجد فيها كل من الأشعري والبغدادي. فأما أبو الحسن فقد كان في حاجة إلى تحقيق أمرين اثنين في الوقت ذاته: وجوب الرد على معارضي الكلام ومتشددي الحنابلة في محاربة المتكلمين، من جهة أولى. والشعور، من جهة ثانية، بضرورة تأكيد أوجه الاختلاف في مسائل بعينها. فالوجه الأول هو الذي يكسب رسالة «استحسان الخوض في علم الكلام» مغزاها ومعناها، والوجه الثاني هو الذي يشرح معنى اسهابه في قضايا بعينها في «الإبانة»، وفي مقدمة تلك القضايا مسألة الامامة بطبيعة الحال. لقد كان هم أبي الحسن الأشعري هو الانتهاء إلى نوع من الموقف السني المنسجم والموحد يتم الإجماع فيه على حدود دنيا من القول الواضح بعدما مهد لذلك، فيما يبدو، بالدفاع عن علم الكلام واكسابه الشرعية والمشروعية معاً. وأما أبو منصور فقد كان يعكس ما آل إليه تطور الأحداث السياسية وما آل إليه أمر الجدل الكلامي. كتابة البغدادي ومواقفه كلها تعبير عن الانتعاش البين الذي عرفته الخلافة العباسية، وإشارة إلى النجاح الذي حققته في احتواء المعارضة السنية حين استطاعت أن تظفر بلقب حامي السنّة والناطق بلسانها رداً على الغزو الشيعي الاسماعيلي الذي يتهدد الاسلام السني بقدر ما يتربص الدوائر بخلافة بني العباس وهذا ما يشير إليه ما هنالك من توافق، إن لم نقل من تطابق، بين ما تقرؤه في «الفرق بين الفرق» وما تجده في «بيان الاعتقاد القادري» الذي أصدره الخليفة العباسي القادر بالله. ثم إن كتابة البغدادي،

و «الفرق» في مقدمتها، تشير إلى التطور الذي انتهى إليه علم الكلام تحت زعامة الأشاعرة. وبالتالي فإن تلك الكتابة تشير إلى هذا الالتقاء الذي يلقى على نشأة الأشعرية أضواء كاشفة: الالتقاء بين الزعامة السياسية للخلافة العباسية، زعامة جماعة أهل السنة «أهل الحق»، والزعامة الفكرية أو العقائدية، زعامة الأشعرية المنافح عن الاعتقاد الصحيح في قول أهل السنة والجماعة. إن **البغدادي يعبر عن هذا كله حين يبسط الصراع العقائدي تبسيطاً ضمنياً حيناً قليلاً وتبسيطاً صريحاً أحياناً كثيرة فيجعله صراعاً بين أهل السنة السالكين طريق النجاة (وهؤلاء هم الأشاعرة أو الموافقون لهم من سواد المسلمين اقتناعاً وتقليداً) وفريق خصومهم الذين هم على درب الهلاك (وهؤلاء هم الشيعة الباطنية وأشياعهم من عوام المسلمين وقد أخضعوا للتلبيس عليهم، وقد وقع لهم التدليس في الدين من حيث لم يحتسبوا ذلك).**

قد يعترض علينا معترض فيقول بأننا بهذا التعريج على السياسة والتاريخ نتجاوز ما التزمنا به من برنامج في القراءة لا يكون لنا فيه أن نتجاوز منطوق النصوص التي تستهدف قراءتنا لها القصد المحدد الذي سبق الاعلان عنه وهو الكشف عن آليات الخطاب الأشعري ومكوناته المعرفية. وردّنا أن الاعتراض ليس قوياً فحسب بل إنه صحيح كذلك، فإن ما اخترناه من مستوى في التحليل لا يستدعي هذا التعريج بل وقد لا يجيزه لأنه لا يحتمله. ولذلك فنحن نكتفي بالإشارة والتلميح ونقنع من التحليل الايديولوجي بمجرد التنبيه إلى خطورة الأبعاد التاريخية والسياسية والاجتماعية وثقل حضورها في النص الكلامي ونبادر بالعودة إلى أرضية التحليل التي انطلقنا منها وبروتوكولات القراءة التي التزمنا بها. ورجوعنا الحق هو ذهابنا إلى الغزالي لنلتمس عنده جواب ما عنّ لنا من سؤال سابق في التكفير والتجريح عند المتكلم الأشعري حول الكيفية التي يتم بها تقعيد ذلك القول والتنظير له.

إن يكن البغدادي قد رسم للموقف الأشعري من الباطنية خطوطه العريضة، على نحو ما رأيناه أعلاه، فإن الذي سيرسي هذا الموقف على أسس نظرية قوية ويقيمه على أسس ابستيمولوجية صلبة هو أبو حامد الغزالي. وبصفة اجمالية يمكن القول بأن الغزالي قد تم له ذلك لأنه، في رده على الباطنية، لم

يجعل من محاربة الباطنية قضية كلامية فحسب، قضية سبيل الوقوف عندها هو سبيل الحجاج العقلي، بل هو قد جعل منها قضية العقل ذاته. ذلك أن الباطنية لا يسعون إلى ابطال قول أهل السنّة والجماعة وكفى بل هم يريدون أن يبطلوا العقل ذاته بإبطال قدرته على المعرفة وابطال قدرته على النظر في الشريعة واستخراج الأحكام منها، وابطال قدرته على النظر في العقيدة ومناصرتها. ولكن الغزالي، الأشعري، يجد نفسه بين أمرين اثنين يريد إلى أن ينتهي إلى القول بالتقائهما بل وبتضافرهما وتعاضدهما. هو من جهة أولى يروم الدفاع عن العقل وحجيته ضداً على الباطنية التعليمية التي تصيره إلى العجز والاستكانة حين تقول بوجوب التعليم والمعلم المعصوم. ومن جهة ثانية يريد أن يجد للحكم بتكفير الباطنية سنداً من الشرع يملك العقل أن يصوغه صياغة عقلية واضحة فلا يكون محض ممالأةٍ لهوى النفس وانسياق وراء نزعاتها ورغائبها.

كتب الغزالي في الرد على الباطنية مؤلفات عديدة يشير هو ذاته إلى البعض منها في «المنقذ من الضلال» ويذكر له التراجمة كتباً أخرى غيرها. ولكننا نعتبر أن أهم مؤلفاته في هذا الموضوع ثلاثة وهي: «فيصل التفرقة بين الاسلام والزندقة»، «القسطاس المستقيم»، «فضائح الباطنية». والقراءة الأولية لهذه النصوص الثلاثة تظهر لنا أن مشاغل الغزالي وهمومه الكبرى تدور حول ثلاث قضايا: معيار الكفر والايمان، فساد القول بالتعليم والمعلم المعصوم، الدفاع عن شرعية العقل وقدرته على النظر في أمور العقيدة ونصرتها. فلنقف إذن عند كل واحدة من هذه القضايا الثلاث من أجل الحصّول على صياغة واضحة لرأي الغزالي في الباطنية، ومن ثم من أجل الانتهاء إلى الموقف الأشعري برمته من الباطنية.

يبدو أن مسألة التوفر على معيار دقيق وواضح في مسألة الحكم بتكفير الباطنية شغلت الغزالي كثيراً، فنحن نجد صداها في العديد من كتاباته. ولعله لا يخفى علينا ما يجده الضمير الديني عند المفكر الاسلامي من غضاضة وحرج شديدين في كل مرة يكون عليه فيها أن يصدر حكماً بإدانة وتكفير من يظل على القول بأنه مشارك له في الملة وموافق له في العقيدة. أفليس النطق بالشهادتين، عند

المسلم الحسن الاعتقاد، كافياً للحكم على المتلفظ بها بالإيمان؟ أوليس ذلك الحكم بالتكفير، الصادر ضد الخصم، منسحباً على قائله بدوره: لأن معنى الحكم بالتكفير هو الحكم ببطلان وكذب ما يعتقده من كان الحكم صادراً ضده، والحال أن الخصم، في أقواله، يكون مشاركاً في الملة؟ أضف إلى ذلك أن أموراً عديدة، تبعد بصاحبها عن العقل والعقيدة معاً، تحمل على الادانة بالضلال، إن لم يكن بالكفر، فمنها ما تدفع إليه ممالأة الهوى والتعصب للمذهب. ومنها الائتمار الجبان بأوامر من كان مالكاً لزمام الحكم والسلطة وكانت له مصلحة جلية في تجريح من كان خصماً له والقضاء عليه وابعاده بالقول بكفره.

يذكر أبو حامد في مقدمة «فضائح الباطنية» أنه كان يرغب في تصنيف كتاب «في علم الدين» يكون منه شكراً للخليفة العباسي، المستظهر بالله، على ما أظهره عليه من نعم وما خصه به من معروف وأنه ظل متحيراً في أمر الشكر المناسب في ذلك الشأن. ثم يقول ان تردده طال «حتى خرجت الأوامر الشريفة المقدسة النبوية المستظهرية بالإشارة إلى الخادم في تصنيف كتاب في الرد على الباطنية مشتمل على الكشف عن بدعهم وضلالاتهم وفنون مكرهم واحتيالهم»[6]. فهل يريد القارىء بياناً يزيد على هذا القول في التصريح بأن التصدي للباطنية كان حافزه الأساسي هو الائتمار بأوامر السلطة السياسية الحاكمة واسترضاءها؟ نعم، إن الغزالي يجتهد، في الكتاب كله وليس في القسم الأخير منه فحسب، في القول بأن مهاجمة الباطنية «ذبٌّ عن الحق المبين ونضال دون حجة الدين وقطع لدابر الملحدين» بقدر ما هو نصرة الخلافة العباسية. ولكن هذا القول لا يستطيع أن يزيل، كلية، ما يجده من حرج في ذلك. ولا طريق في سبيل ارتفاع الحرج سوى التمكن من «القسطاس المستقيم» الذي يكون للمتكلم أن يزن بواسطته أقوال الخصم فيقضي بانتسابها إلى القول الحق

---

(5) الشهرستاني - الملل والنحل -. (تحقيق محمد سيد كيلاني) -. دار المعرفة، 1980. بيروت. المجلد الأول، ص 203.

(6) الغزالي - فضائح الباطنية. (تحقيق عبد الرحمن بدوي) -. مؤسسة دار الكتب الثقافية، د.ت، الكويت، ص 3.

أو يحكم باعتناقها لأقوال الشرك ودواعي الكفر الصريح. فما هو هذا الميزان، مرة أخرى، وما هي معاييره وموازينه؟

تفيدنا قراءة هذه النصوص الثلاث أن الغزالي يمهد للإجابة عن هذا السؤال بتنبيهات يجعلها تنبيهين اثنين نجدهما في تضاعيف «فيصل التفرقة بين الاسلام والزندقة». وهذا الكتاب الصغير الحجم هو عبارة عن رسالة يجيب بها أحد تلامذته حين استفتاه في أمر من يقول بأن «العدول عن مذهب الأشعري، ولو في قيد شبر، كفر ومباينته ولو في شيء نزر ضلال وخسر» وهو يقصد بذلك أن القائل يتهم الغزالي، أستاذه، بصفة ضمنية. فهل يعني هذا أن الغزالي قد وجد نفسه، فعلاً، في موقع الدفاع عن النفس في الوقت الذي كان المعتقد أنه يتكلم باسم الأشعرية وعلى لسانها في مهاجمته للخصم الباطني العتيد، أم إن الأمر لا يعدو أسلوب الإجابة والنصيحة الذي سار عليه أبو حامد في مؤلفاته، وفي ما كتبه من رسائل بصفة خاصة؟ قد لا نظفر بجواب عن هذا السؤال، بل وربما كانت المسألة في ذاتها (اتهام الغزالي بالابتعاد عن قول الأشعري أو الأشعرية السابقين عليه) لا تعنينا كثيراً ولكننا نعثر في الرسالة على ما نرومه من مراد وهو تبين الرأي الأشعري من مسألة التكفير والمعيار اللازم العمل به.

يمكن أن نعتبر استفسار السائل (= التلميذ) مقدمة لتمهيدين اثنين يقدم بهما الغزالي لجوابه عن المسار في الكفر والايمان. وأول التمهيدين هو أنه ليس لمؤمن، حسن الايمان، أن يبادر بالقول بتكفير كل من كان مخالفاً له في المذهب فذاك خطأ في الرأي لا يحمل عليه سوى التقليد المحض والبلادة التي تسم من كان حظه من التجارب في الدنيا يسيراً. فلا سبب يقضي بتكفير الباقلاني أو الأشعري لمجرد أن أحدهما يقول في إحدى الصفات الإلهية بغير ما يقول به الآخر. وما بال هذا «الغر البليد» يحكم بكفر المعتزلي «لأنه يزعم أن الذات الواحدة تصدر منها فائدة العلم والقدرة والحياة، وهذه صفات مختلفة بالحد والحقيقة والحقائق المختلفة تستحيل أن توصف بالاتحاد» في حين أنه «لا يستبعد الأشعري قوله إن الكلام صفة زائدة قائمة بذات الله تعالى ومع كونه واحداً هو توراة وانجيل وزبور وقرآن وهو أمر ونهي وخبر واستخبار وهذه حقائق

مختلفة. . »[7]. إن الأمر لا يجد تبريره إلا في التعصب للمذهب الذي يحيل النظر إلى محض تقليد من جهة أولى وإلى حسد يسكن الصدور ويلتصق بهـا. «ولعلك ان أنصفت علمت أن من جعل الحق وقفاً عـلى واحد من النـظار بعينه فهـو إلى الكفر والتناقض أقرب»[8].

وثاني التمهيدين هو وجوب التسليم، اقتنـاعاً واعتقـاداً، بأن مـأخذ التكفـير شرعي ولا مـدخل للعقـل فيه: «قـد ظن بعض النـاس أن مـأخـذ التكفـير من العقل لا من الشرع وأن الجاهـل بالله كـافر والعـارف به مؤمن فيقـال له الحكم بـإباحـة الدم والخلود في النـار حكم شرعي لا معنى لـه قبـل ورود الشرع»[9]. وحيث ان مستند الشرع هو النقـل والسمع فـإنه لا تكفـير إلا فيما كـان تكذيبـاً للنقـل أو طعناً في السمـع (مع مـراعاة شروط في السمـع بطبيعـة الحال)، فـأما الاختلاف في التأويل والاجتهاد، بل والغلط في الاجتهاد كذلك، فـإنه لا ينتـج عنـه كفر أبـداً. والتمهيدان معـاً يسلمان إلى استحسان الـتزام جـانب الحـذر في اطلاق الأحكام بالتكفير والتجريم في غير رويـة ولا امعان نـظر وذلك مـا تُجْمِله الوصية التي يخص بها تلميذه السائل: «تكف لسانك عن أهل القبلة ما أمكنـك مـا داموا قـائلين لا إله إلا الله محمـد رسول الله غـير مناقضـين لها. والمنـاقضـة تجويزهم الكذب على رسول الله ﷺ بعذر أو غـير عذر. فـإن التكفير فيـه خطر، والسكوت لا خطر له»[10].

متى استوعب القارىء مغزى التمهيدين في اجتماعهما فإنه يكون متأهبـاً، أتم الأهبة، لكي يدرك أن التكفير لا يكون في نهايـة الأمر إلا في حـالة واحـدة هي التي يجب استيعابها والوقوف عندها لتبين ما ينتج عنها من قضايا ومسائل. يقول الغـزالي: «لعلك تشتهي أن تعرف حـد الكفر بعـد أن تتناقض عليـك أصناف المقلدين (. . .) فأقول: الكفر هو تكذيب الرسول، عليه الصـلاة والسلام، في

(7) الغـزالي ـ فيصل التفـرقة بـين الاسلام والـزندقـة ـ. (تحقيق حكمت مصـطفى) ـ. دار النشر المغربية، 1983، الدار البيضاء، ص 7.

(8) م. س.

(9) م. س. 42.

(10) م. س. 26.

شيء مما جاء به والايمان تصديقه في جميع ما جاء به»[11]. وهكذا فإن حد الكفر يجري على البراهمة أولاً، لإنكارهم النبوات أصلاً، ويجري على اليهود والنصارى ثانياً لأنهم أنكروا نبوة محمد عليه الصلاة والسلام تخصيصاً ناهيك عن منكري الألوهية أو المجادلين في الوحدانية «وكلهم مشركون، فإنهم مكذبون للرسول. فكل كافر مكذب للرسول، وكل مكذب فهو كافر - فهذه هي العلامة المطردة المنعكسة» - هو ذا إذن المعيار الدقيق الواضح في التكفير: تكذيب الرسول فيما أخبر عنه، تكذيبه في الأمور التي كان فيها هو المخبر عن وجوده، تلك التي بها قوام الدين وأساس العقيدة. وبتعبير آخر فلا تكفير إلا في ما كان من الأقوال متعرضاً لأصول العقيدة بالانكار أو بالشك والتردد، وأما ما اعتبر منها راجعاً إلى الفروع فقد يصح فيه الحكم بالتبديع أحياناً، ويجوز الحكم فيه بالتخطئة، فيما كان موضع نظر واجتهاد، ولكنه لا يوجب القول بالتكفير أبداً.

ومتى أمسك المرء بهذا المعيار جيداً وتمسك بموازينه وموجبات أحكامه فإنه ينتهي، بالضرورة، إلى الاعتراف بأن الاختلاف في الإمامة لا يوجب تكفيراً، ما دامت الإمامة مسألة لا تتعلق بأصول الدين ولكنها ترجع إلى فروعه. ذلك ما يوافق الغزالي عليه ويعلنه بصريح القول والعبارة: «واعلم أن الخطأ في أصل الإمامة وتعيينها وشروطها وما يتعلق بها لا يوجب شيء منه تكفيراً. فقد أنكر ابن كيسان أصل وجوب الإمامة، ولا يلزم تكفيره. ولا يلتفت إلى قوم يعظمون أمر الإمامة ويجعلون الإيمان بالإمام مقروناً بالإيمان بالله وبرسوله ولا إلى خصومهم المكفرين لهم بمجرد مذهبهم في الإمامة، فكل ذلك إسراف، إذ ليس في واحد من القولين تكذيب الرسول ﷺ أصلاً. ومهما وجد التكذيب وجب التكفير وإن كان في الفروع»[12]. وبترجمتنا هذا القول إلى لغة الواقع السياسي في زمان الغزالي، وإلى لغة الصراع المذهبي الذي ربط بين الأشاعرة والاسماعيلية فإننا نستطيع أن نقول: لا سبيل إلى القول بتكفير الاسماعيلية، الخصوم، لمجرد قولهم في الإمامة بغير ما نقول به.

لا سبيل إلى تكفير الباطنية لمجرد آرائها في الإمامة فمتى حملنا تلك الآراء

---

(11) م. س. 7.

(12) م. س. 26.

على ظاهر القول فيها فنحن لا نجد فيها تكذيباً قاطعاً للنبي أو قولاً مشيناً فيه. ولكن الأمر يكون بخلاف ذلك عند فحصنا للأساس النظري الذي يستند إليه قولها في الإمامة وإنه ليؤول إلى احتمال الحكم بالتكفير، فلا شك أن «فيصل التفرقة»، أي ما يريده الغزالي معياراً للحكم الشرعي بالتكفير أو عدمه، لا يبرىء ذمة الباطنية إلا بمقدار ما يفتح أمام تجريمها أبواباً من الشرك لا تنسد ما دامت تنتهي، ضرورة، إلى ما يفيد القول بتكذيب النبي والقول فيه بغير حق. وما يحيل الباطنية إلى ذلك، عند الغزالي بطبيعة الحال، هو آراؤها في العصمة والإمام المعصوم وقولها بوجوب التسليم له خضوعاً وانقياداً والأخذ منه تعليماً وتلقيناً فلا سبيل إلى نقاش واستفسار. وما يمهد لعقيدتها هذه ويقدم لها هو قولها بقصور العقل البشري عن ادراك حقائق الأشياء وحكمها بأن من يتبع سبيل العقل فهو إنما يتنكب سبيل الرشاد والهدى فيسقط في وهدة الضلال والهلاك ويدير ظهره لطريق النجاة الذي يكون فيه المعلم المعصوم هادياً ومرشداً.

تقول الباطنية إذن بإبطال النظر وفساده كتوطئة لإقرار نظريتها في العصمة والإمام المعصوم وكتمهيد لقبول آرائها في الإمامة القائمة على النص والعهد والإمام المحتجب الذي ظهر، أخيراً، في مصر. فأساس معركتها وشعارها هو مهاجمة العقل بالتشكيك في قدرته على المعرفة، وإظهار مواطن التناقض التي يقع فيها، وبالقول بأنه يسلم إلى الحيرة والشك بل إلى الهلاك والكفر. ولذلك فإنه يكون من الطبيعي تماماً، ومن المنطقي كلية أن يتجه الغزالي، المتكلم الأشعري، وجهة إبطال أساس المعركة وشعارها وذلك بالنضال من أجل العقل والانتصار لقدرته على معرفة الحقيقة، وبالكشف عن مواطن المغالطة والتزييف فيما اعتقدته الباطنية تناقضاً، وأخيراً بالرجوع، ثانية، إلى شرعية المعرفة العقلية ومشروعية المعقول من خلال التذكير بحدود مجال المعقول ثم بالتسليم للمنقول بقدراته واختصاصاته. حتى إذا استقام للمتكلم الأشعري هذا الأمر وذب بقوة الحجة ودقة البرهان عن سلطة العقل وسلطانه أمكنه أن يخوض المعركة الأخرى في سهولة ويسر، معركة افساد رأي الباطنية في العصمة والإمام المعصوم.

تلك هي الملامح الكبرى للاستراتيجية التي خاض الغزالي المتكلم معركته الكلامية بموجبها في كتاب «فضائح الباطنية» في القسم الأكبر منه، وفي الأبواب

السادس والسابع والثامن على الخصوص. خاض معركته على طريقة المتكلمين التي تجعل صاحبها يبدأ بإيراد قول الخصم وأدلته أولاً على نحو يرى فيه أنه يبلغ غاية الانصاف، إذ ربما جعل أدلتهم على نظام وترتيب لم يكن ذلك الخصم ليحسنه «وربما يعجز معظمهم عن الاتقان في تحقيقه إلى هذا الحد». فلنقف وقفة مختصرة عند حجج الباطنية ومناقضة الغزالي لها. ولا نرى حاجة بنا إلى التذكير بأن أمر هذه الوقفة لا يعنينا إلا من حيث هو يكشف لنا عن عمل العقل وقوة فاعلبته أو ضعفها في الدفاع عن شرعيته في الوجود كقوة عارفة، وعن قدرته على تأصيل المعرفة وتأسيس النظر.

* * *

تذهب الباطنية إلى أن نظر العقل يبطل بأدلة عقلية وأخرى شرعية وأن عددها خمسة نرى، من جهتنا، أنه يمكن تلخيصها على النحو التالي:

1 ـ «من يتبع موجب العقل ويصدقه ففي تصديقه تكذيبه وهو غافل فيه، لأنه ما من مسألة نظرية يعتقدها بنظره العقلي إلا وله فيها خصم اعتقد بنظر العقل نقيضها»[13]. فالنظر العقلي لك، مثلما هو لخصمك، وإذا كنت تعتقد أن ما يوجبه نظرك العقلي معقول فإن لخصمك أن يعتقد الاعتقاد نفسه. وما لا بد من الانتهاء إليه، والحال كذلك، هو أن كليهما صادق بمعنى أن العقل لا يكون صادقاً وكاذباً في الوقت ذاته. فما الفيصل في الصدق والكذب بينكما وما الذي يجعلك تتوهم أنك تتميز عن خصمك «أبطول اللحية، أم ببياض الوجه، أم بكثرة السعل أو الحدة في الدعاء؟» فأما دعوى العقل فإنها تكون لك بقدر ما تكون لخصمك.

2 ـ إذا استرشد بكم، معشر المنتصرين للعقل وسلطانه، مسترشد «تشكك في مسألة شرعية أو عقلية، وزعم أنه عاجز عن معرفة دليلها فماذا تقولون له: أفتحيلونه على عقله ـ ولعله العامي الجلف الذي لا يعرف أدلة العقول؟ أو هو الذكي الذي ضرب سهام الرأي على حسب امكانه فلم تنكشف له المسألة وبقي متشككاً؟ أفتردونه إلى عقله الذي هو معترف

(13) الغزالي ـ فضائح الباطنية. 76.

بقصوره، وهذا محال، أو تقولون له تعلم طريق النظر ودليل المسألة مني. فإن قلتم ذلك فقد ناقضتم قولكم بإبطال التعليم، إذ أمرتم بالتعليم وجعلتم التعليم طريقاً»[14]. ومغزى هذا الدليل هو الوقوع في التناقض، بسبب القول بقوة العقل وبالحاجة إلى التعليم معاً.

3 ـ «الوحدة دليل الحق، والكثرة دليل الباطل. فإنا إذا قلنا: كم الخمسة مع الخمسة، فالحق واحد وهو أن يقال: عشرة، والباطل كثير لا حصر له وهو كل ما سوى العشرة مما فوقها أو تحتها. والوحدة لازمة مذهب التعليم، فإنه اجتمع ألف ألف على هذا الاعتقاد (. . .) وأهل الرأي لا يزال الاختلاف والكثرة تلازمهم، فدل أن الحق في الفرقة التي تلازم الوحدة كلمتها. وعليه دل قوله تعالى: ﴿لو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً﴾[15]. وملخص هذا الدليل يعود إلى القولة التي جعل منها الباطنيون مبدأ شمولياً كلياً وهو «الوحدة دليل الحق، والكثرة دليل الباطل».

4 ـ الدليل الرابع يرجع إلى الدليل الأول في الواقع ويتفرع منه من حيث لزوم الاعتراف بنوع من «تكافؤ الأدلة» بين الخصوم، فلا يحمل على القول بجودة رأينا وفساد رأي الخصم سوى الجهل والتعصب في واقع الأمر. «الناظر إن كان لا يدرك المماثلة بين نفسه وبين خصمه فيحسن الظن بنفسه ويسيء بخصمه، فلا غرو أن هذا الغرور مما يستولي على الخلق، وهو شغفهم بآرائهم وجودة عقولهم، وإن كان ذلك من أدلة الحماقة» ـ والحال أن المرء لا يدرك أنه، هو نفسه، ما أكثر ما انتقل من حال من الاعتقاد إلى حال أخرى، والحال أنه كان يتوهم الصدق والصواب في كل حال من تلك الأحوال: «فليت شعري من أين يأمن الانخداع وأنه يتنبه لأمر يتبين به أن ما يعتقده الآن باطل»[16].

5 ـ الدليل الخامس، عند الباطنية، دليل شرعي يقصدون به شرح الحديث

(14) الغزالي ـ فضائح الباطنية. 77.
(15) الغزالي ـ فضائح الباطنية. 77.
(16) الغزالي ـ فضائح الباطنية. 78.

المشهور، حديث اختلاف الأمة في بضع وسبعين فرقة. فهم يرون أن النبي عندما قال، في حق الفرقة الوحيدة الناجية «ما أنا الآن عليه وأصحابي» فإنه ينبغي أن يفهم أنهم «ما كانوا إلا على الإتباع والتعليم في كل ما شجر بينهم، وتحكيم الرسول ـ عليه السلام ـ فيه لا على اتباع رأيهم وعقولهم. فدل أن الحق في الاتباع، لا في نظر العقول»[17].

فإذا نظرنا الآن في ردود الغزالي التي يقصد بها إبطال قول الباطنية وإظهار فساد اعتقادها في قصور العقل وضعفه فإننا نجده يوردها مجملة أولاً، ثم يعمد إلى التفصيل فيها ثانياً. وملخص الردود الاجمالية هي أن مصدر ما تقوله الباطنية في حق العقل لا يخرج عن أحد طريقين اثنين لا ثالث لهما. فأما القول بأن ذلك يكون عن ضرورة لا تكلف فيها ولا سبيل إلى دفعها، والحال ليس كذلك، والدليل الأكبر عليه وجود الاختلاف فيه ولا خلاف أو اختلاف فيما كان يعرف اضطراراً. وأما القول بأن تلك المعرفة تكون عن نظر واستدلال، وذلك ما لا سبيل لكم إلى أن تقولوه دون أن تقعوا في شرك التناقض والاضطراب. والآن، فلنقف برهة وجيزة في الردود التفصيلية التي يعارض فيها كل دليل من الأدلة الخمسة الباطنية بدليل آخر، أو أدلة، تفسد ذلك الدليل وتبطله.

1 ـ دليلكم الأول، أيها الباطنيون، «تخييل باطل» ولعله يكفي أن نورد فيه مثالاً واحداً نكون فيه أمام ثلاثة أطراف وثلاثة مواقف. الطرف الأول هو أنتم حين تنكرون العلوم النظرية وتقبلون بوجود العلوم الضرورية. والطرف الثاني هو نحن، حين يكون موقفنا قبول الضروريات والنظريات معاً. وأما الطرف الثالث فهم السوفسطائية الذين ينتج عن رأيهم موقف ثالث يرفض العلوم الضرورية والنظرية معاً. وهذا المثال يؤدي إلى التساؤل على النحو التالي: «إن العقل، إن صدق في الضروريات، فما بال عقل السوفسطائية كذب، وما الفرق بين عقلكم وعقلهم؟ أفتقولون إن ذلك منهم حماقة وسوء مزاج ـ قلنا: وكذلك حالكم في انكار النظريات وهو كمن ينكر الحسابيات من العلوم»[18].

---

(17) الغزالي ـ فضائح الباطنية. 78-79.

(18) الغزالي ـ فضائح الباطنية. 113-114.

والاختلاف في الرأي لا يكون أبداً بحسب الاختلاف في النتائج، وإنما يكون بحسب الاختلاف في المقدمات ـ والمقدمات ذاتها لا يحتاج قبولها إلى وجود المعلم المعصوم، بل يكفي في ذلك وجود المعلم الفاضل بالمعنى اليوناني ـ أي الرجل الحاذق في صناعته والمجيد لصنعته ـ وهو ما يفضي إلى تأييد وجود النظر والعلوم النظرية. فإن «أنكرتم من خصومكم تصديق العقل في نظره واخترتم تكذيبه، فبماذا تعرفون الحق وتميزون بينه وبين الباطل، أبضرورة العقل، ولا سبيل إلى دعواها، أم بنظره فتضطرون إلى الرجوع إلى النظر؟»[19] ـ وما ينتج عن هذه المقدمة أنكم، معشر الباطنية، ليس لكم أن تدعوا معرفة عصمة الإمام المعصوم ضرورة في الوقت الذي ليس لكم أن تقولوا بالنظر من أجل ذلك. «فإذا لم تعرف عصمة صاحب المعجزة ضرورة فكيف تعرف عصمة صاحبكم ضرورة؟». نحن نعرف أنكم، بإنكاركم الأصل العقلي للمعرفة، تقولون بأن «الامام يعرف من بواطن أسرار الله أموراً إذا ذكر ما حصل للمتعلم عند سماعها علم بديهي ضروري بصدقه، ويستغني به عن تدقيق النظر والتأمل». ولذا فنحن نبادركم بالسؤال: فما قولكم في رسول الله: «هل عرف ذلك أم لا؟ فإن قلتم: لا، فقد فضلتم الخليفة على الأصل. وإن قلتم: نعم ـ فلم أخفاها وهلا أظهرها وأفشاها حتى كانت العقول تضطر على البديهة إلى ذكرها وكانت تتسارع إلى التصديق له في دعاويه؟»[20]. فلا يحار الباطني جواباً ولا يدل صمته واضطرابه إلا على العجز التام ولا يعدو بقوله محض «الوقاحة وقلة الحياء».

2 ـ وعن الاعتراض الثالث يقول الغزالي إنه «لا معنى لقبول السؤال المجمل، بل لا بد من تعيين المسألة التي فيها الاشكال حتى يكشف الغطاء عنها». ولا بد من تعيين المسألة حتى نعرف ما إذا كانت «مما لا يمكن أن يعلم بنظر العقل»، أو كانت مما «يعلم علماً ظنياً» أو كانت أخيراً «مما يعلم علماً يقينياً». فأما نحن، معشر الأشاعرة، بل وعموم أهل السنّة والمعتزلة وباقي الفرق الاسلامية، فلا نقول بالمعلم اليقيني إلا في مسألتين اثنتين: وجود الصانع، وصدق الرسول. وكلا المعرفتين يثبت قيامهما عن طريق النظر

(19) الغزالي ـ فضائح الباطنية. 115.
(20) الغزالي ـ فضائح الباطنية. 116.

والاستدلال بالمقدمات اليقينية التي تفيد العلم القطعي. وفي أكثر علمنا، بل في باقي عملنا فنحن نعول على ما نفيده من الرسول سماعاً متواتراً. فإن كان ذلك ما يرومه المسترشد فنحن نحسن افادته، وإن كان يقول لنا «اريد ما يهمني. قلنا: ولا مهم إلا معرفة الله ورسوله، وهذا معنى قوله: لا إله إلا الله محمد رسول الله»[21] ـ وفي الأحوال كلها فنحن خارجون عما تريدون ايقاعنا فيه من تناقض لأن مسلماتنا جلية لا غموض فيها ولأننا نعرف، على التحقيق، ما نفيده من النقل وما يتم لنا عن طريق النظر والعقل.

3 ـ وأما ما كان من المبدأ الذي تريدون له، أيها الباطنية، أن يكون صادقاً صدقاً كلياً وهو «الوحدة أمارة الحق، والكثرة أمارة الباطل» ففساده يكون من وجوه عديدة. أولها أنه لا اجماع حتى عند القائلين بالتعليم ويكفي أن نرى في ذلك الاختلافات التي توجد داخل فرقتكم نفسها. وثانيها أنه «رب واحد باطل، ورب كثير لا ينفك عن الحق. فإنا إذا قلنا: العالم حادث أو قديم، فالحادث واحد، والقديم واحد. فقد اشتركا في لزوم الوحدة وانقسما في الحق والباطل»[22].

4 ـ وأما الدليل الرابع والأخير من الأدلة العقلية فإن ما يتوهمونه من تناقض في موقفنا هو عين ما ينتهون إليه حين يجوزون الانتقال من النظر إلى التعليم، وحين قولهم إن الحق يكون في التعليم. وإن أمر الباطنية لا يؤول إلا إلى «السفسطة المحضة» وقبول كل سخيف من القول الذي لا حجة تدعمه ولا دليل يسنده.

5 ـ يبقى الدليل الخامس الذي تريده الباطنية دليلاً شرعياً يأخذونه من قبول «صاحب الشرع». والغزالي يقول عن تأويلهم لجواب النبي «ما أنا الآن عليه وأصحابي» بأنه «من عجيب الاستدلالات، فإنهم أنكروا النظر في الأدلة العقلية لاحتمال الخطأ فيه، وأخذوا يتمسكون بأخبار الآحاد والزيادات الشاذة

---

(21) الغزالي ـ فضائح الباطنية. 121.
(22) الغزالي ـ فضائح الباطنية. 123-124.

فيها. فأصل الخبر من قبيل الآحاد، وهذه الزيادة شاذة، فهـو ظن على ظن، ثم هو لفظ محتمل عن وجوه التأويل لا حصر له»[23].

وخلاصة القول إن كل الأدلة التي يسوقها الباطنيـون في إبطال النـظر والقول بعجـز العقل وقصـوره، لا تزيـد العقـل إلا قـوة وصـلابـة حيث تنقلب الأدلـة ضدهم ويخرج العقل مزهواً بانتصار جديد. ولكن، قبل أن نسجل مظاهـر هذا الانتصار وتعدد مناحي القوة الجديدة التي يكتسبها، علينا أن ننتبـه إلى الواجهـة الأخرى التي تُشن فيها على العقل حربٌ من نوع آخر تلبس فيها الأقنعة ويتنكر المحارب بلباس الـدفاع عن التعليم والقـول بوجـوب المعلم المعصوم هـادياً إلى الحقيقة ومرشداً للمعرفة. فلننظر في أمر الحجج التي تسـوقها البـاطنية في ذلـك أولاً، ثم لنقف عند اعتراضات الغزالي عـلى تلك الردود ثـانياً، قبـل أن نعود، كرة أخرى، إلى أمر هذه المحاكمة التي يخرج منها العقل منتشياً بظفر جديد.

تصـدر الباطنيـة عن دعوى عـامة تقضي بـأن «العارف بحقـائق الأشيـاء هـو المتصدي للإمامة بمصر، وأنه يجب على كافة الخلق طاعته والتعلم منـه ينالـوا به سعادة الدنيا والآخرة». والقول بإمـامة الإمـام القائم بمصر، عـلى النحو الـذي تعلنـه الباطنيـة، قول يتضمن القـول بوجـود العصمة ووجـوبهـا في حق الإمـام المعصوم من جانب أول، ويتضمن التسليم بوجوب أخذ المعرفـة منه عن طـريق التلقين والتعليم من جانب ثانٍ. والباطنية تمهد لهذا القول بثمانية مقـدمات يمكن تلخيصها على النحو التالي:

1 ـ «إن كـل ما يتصـور الخـبر عنـه بنفي وإثبـات ففيـه حق وبـاطـل، والحق واحد، والباطل ما يقابله، إذ ليس الكل حقاً ولا الكل باطلاً».

2 ـ «تمييز الحق عن الباطل لا بد منـه فهو أمـر واجب لا يستغني عنه أحـد في صلاح دينه ودنياه».

3 ـ «درك الحق لا يخلو إمـا أن يعـرفـه الانسـان بنفسـه من عقله بنـظره دون تعلم، أو يعرفه من غيره بتعلم».

(23) الغزالي ـ فضائح الباطنية. 128.

4 ـ «إذا بطلت معرفته بطريق الاستقلال بالنظر وتحكم العقول فيه وجب التعلم من الغير ضرورة. المعلم إما أن يشترط كونه معصوماً من الخطأ والزلل (. .) وإما أن يجوز التعلم عن كل أحد. وإذا بطل التعليم من كل أحد، أي واحد كان (. . .) ثبت وجوب التعلم من شخص مخصوص بالعصمة من سائر الناس».

5 ـ «العالم لا يخلو: إما أن يجوز خلوه من ذلك المعصوم أو يستحيل خلوه. وباطل تجويز خلوه، لأنه إذا ثبت أنه مدرك الحق ففي اخلاء العالم عنه تغطية الحق (. . .) فلا يجوز ذلك من الله سبحانه وهو الحكيم المقدس عن الظلم والقبائح».

6 ـ «المعصوم الذي لا بد من وجوده في العالم لا يخلو: إما أن يحل له أن يخفي نفسه فلا يظهر ولا يدعو الخلق إلى الحق، أو يجب عليه التصريح. وباطل أن يحل له الإخفاء، فإنه كتمان للحق وهو ظلم يناقض صاحب العصمة».

7 ـ «قد ثبت أن في العالم معصوماً مصرحاً بهذه الدعوى وبقي النظر في تعيينه فإن كان في العالم مدعيان التبس علينا تمييز المحق عن المبطل. وإن لم يكن إلا مدع واحد في محل الالتباس كان ذلك هو المعصوم قطعياً ولم يفتقر إلى دليل ومعجزة».

8 ـ «وقد علم قطعاً أنه لا أحد في عالم الله يدعي أنه الإمام الحق والعارف بأسرار الله في جميع المشكلات (. . .) إلا المتصدي للأمر بمصر (. . .) فإذا هو الإمام المعصوم الذي يجب على كافة الخلق تعلم حقائق الحق وتعرف معاني الشرع منه ـ وهي النتيجة التي كنا نطلبها»[24].

لا حاجة لنا بهذه المقدمة الأخيرة، الثامنة، فلنتركها جانباً. فليس مما يعنينا، الآن، أن ننظر في أمر الأدلة التي تسوقها الاسماعيلية من أجل إثبات إمامة الإمام الفاطمي في مصر ووجوب اتباعه، لا ولا يعنينا أمر الحجج التي يدحض بها الغزالي تلك الأدلة بهدف الانتصار للخليفة العباسي المستظهر بالله والخلافة

(24) الغزالي ـ فضائح الباطنية. 72-75.

بني العباس. فإذا نظرنا في المقدمات السبع الباقية فإننا نجد «نواتها» كلها تدور حول المقدمات الثالثة والرابعة والخامسة والتي تقضي بأن الحق لا يدرك بالنظر أبداً، بل لا بد له من وجود المعلم، كما تقضي بأنه لا بد لذلك المعلم أن يكون معصوماً عن الخطأ ومصاناً عن الزلل حتى يكون التعليم تاماً وبالغاً للقصد منه.
وإذا كنا لا نرى ضرورة في الخوض في أمر المقدمات كلها، على نحو ما صنعنا في إبطال دعوى بطلان النظر وفساد العقل، فإنه من المفيد لنا أن نعرج أولاً على «المنهج الجملي» في الرد على الباطنية في مسألة العصمة وعلى نحو ما فعلنا ذلك في القضية الأولى.

يخاطب الغزالي خصومه التعليمية قائلاً: «كل ما عرفتموه من مذهبكم من صدق الإمام وعصمته وبطلان الرأي ووجوب التعليم بماذا عرفتموه ودعوى الضرورة غير ممكنة؟ فيبقى النظر والسماع. وصدق السمع أيضاً لا يعرف ضرورة، فيبقى النظر وهذا لا مخرج عنه»[25]. قد تعترضون علينا بأننا نجوز التعليم والحاجة إلى المعلم وأن كل الفرق بيننا وبينكم هو أنكم توجبون التعليم من معصوم في حين أننا لا نقول بالمعصوم. ولكن هنا تلبيساً منكم لا بد من رفعه بتوضيحه قولنا في مسألة السمع، نحن لا ننكر الحاجة إلى التعلم لأننا نرى العلوم منقسمة إلى ثلاثة أقسام «قسم لا يمكن تحصيله إلا بالسماع والتعلم كالاخبار عما مضى من الوقائع ومعجزات الأنبياء وما يقع في القيامة وأحوال الجنة والنار، فهذا لا يعرف إلا بالسماع من النبي المعصوم أو بالخبر المتواتر عنه، فإن سمع بقول الآحاد حصل به علم ظني لا يقيني (. . .) والقسم الآخر من العلوم النظرية العقلية فليس في الفطرة ما يرشد إلى الأدلة فيه، بل لا بد فيه من التعلم لا ليقلد المعلم فيه بل لينبهه المعلم على طريقه، ثم يرجع العاقل فيه إلى نفسه فيدركه بنظره (. . .) القسم الثالث: العلوم الشرعية الفقهية (. . .) وأصل هذا العلم السماع من صاحب الشرع (. . .) إلا أن هذا لا يمكن تحصيل العلم القطعي فيه على الاطلاق (. . .) بل لا بد من الاكتفاء بالظن فيه»[26].

(25) الغزالي ـ فضائح الباطنية. 86.
(26) الغزالي ـ فضائح الباطنية. 87.

فإن وقفنا بعد ذلك مع الغزالي في المقدمات الثلاث (المشار إليها في الفقرة ما قبل الأخيرة) فإننا نجد أدلة أبا حامد، في إبطال حجج الباطنية، لا تخرج عن الحاق تهمة التلبيس والسفسطة بهم. فالغالب على الباطنية هو لجوؤهم إلى مقدمات صادقة في ذاتها ولكن الخطأ يكمن في المغالطة التي يلحقونها بها حين يحملونها من النتائج ما ليست تحتمله. فالمقدمة الثالثة التي تقول بأنه «إذا ثبت وجوب معرفة الحق فلا يخلو إما أن يعرفه الانسان من نفسه أو غيره (. .) صادقة لا نزاع فيها». في حين أن ما يريدون إلحاقه بها كاذب كذباً كلياً. والرابعة صادقة، من حيث صياغتها الصورية، «لذا بطلت معرفته من نفسه بطريق النظر ثبت وجوب التعلم من غيره» أما محتواها فكاذب لأنه لا أحد يوافقهم في القول ببطلان النظر. تبقى الخامسة وهي تنبني على مغالطة أصلية وهي أنه: «يستحيل خلو العالم عنه» أي عن معلم مرشد لأنه «يجوز خلو العالم عن النبي أبداً، بل يجوز لله أن يعذب جميع خلقه وأن يضطرهم إلى النار فإنه بجميع ذلك متصرف في ملكه بحسب إرادته، ولا معترض على المالك من حيث العقل في تصرفاته»[27].

وهكذا نجد أن الحجج التي يأتي بها الغزالي لأجل دحض قول الباطنية في المعلم المعصوم تفضي إلى نفس ما أفضت إليه حججه الأخرى، السابقة، التي جعلها للدفاع عن العقل والمعقول. ففي هذه المرة أيضاً، مثلما هو الشأن في سابقتها، يظهر العقل في صورة المعول عليه إن إرادة ورغبة أو قسراً واضطراراً، والتعليمي لا يملك إلا أن يسلم له، طوعاً أو كرهاً، بالإمارة والسيادة وإلا جرّه تعصبه إلى السقوط في شرك التناقض. وبالتالي فلا بد من الاعتراف بتصويب المعتمدين على العقل والمعولين عليه في تأصيل أسس العقيدة من جانب أول، ومن أجل النظر في الشريعة بغية استخلاص ما يلزم الجماعة الاسلامية من الأحكام والقوانين من جانب ثان. وهذا انتصار بيّن للعقل وظفر لا سبيل إلى منازعته فيه ولكن الأمر لا يقف عند هذا الحد مع ذلك، لا يقف عند حدود الحكم بالتصويب في حقه وبالتخطئة في حق خصومه بل هو يتجاوزها إلى مجال

(27) الغزالي - فضائح الباطنية. 104.

الشرع حيث يصبح في الامكان استصدار حكم شرعي ضد خصومه الباطنية، يسجل فيه نصراً جديداً بطبيعة الحال. والأمر يتعلق بما وسع المتأمل لأقوال الباطنية والمتأمل لأدلتها في ثبوت العصمة للمعلم المعصوم وفي إبطال النظر والعمل به، بما في وسعه أن يدرك ما في تضاعيف تلك الأقوال من جنوح إلى الكفر إن لم يكن إلى الكفر الصراح. فالباطنية، وربما من حيث لا تحتسب، تجيز للمعلم المعصوم ما ليست تجيزه للنبي ذاته من امكان الاطلاع على أسرار الغيب، مما صرح النبي ذاته بأنه لم ينبأ بأمره. ناهيك عما تقوله الباطنية في العبادات ومعانيها مما ليس لنا أن ندخل في تفاصيله الشهيرة والمعروفة (مثل تأول دلالات الصلاة والحجج والصوم، وكذا معاني كل من الزنا، والشرك والقذف الخ..) والذي يدل على رقتها في الدين، بل وعلى رفضها له واستهتاره به. فأما أهل السنّة والجماعة، الفرقة الناجية، بل وعموم المسلمين فهم لا يتقولون في أمور تلك العبادات والمعاني ولا يتأولونها، وإنما هم يعدونها من أبواب المنقول التي يجب اعتماد السمع وحده طريقاً في الأخذ بها ـ فليست المعرفة الشرعية (حسب ما رأينا في نص سابق للغزالي) سوى أحد أقسام المعرفة الثلاث التي يضبط بها مجال المعقول وتعين قدرة العقل وسلطته ـ ولعل القليل من التمعن يكفي للقول بأن للعقل مسؤولية وضلعاً في ركوب سفينة الهدى والرشاد، وفي بلوغ شط النجاة. وبتعبير آخر فإن سبيل الحق، وهو ما يملك العقل أن يوصل صاحبه المتعلق به إليه، يلتقي مع سبيل النجاة، وهو ما يكون التشبث بقول السنة والجماعة ضامناً للوصول إليه. **فأهل الحق، لاعتمادهم على العقل حين يعرف مداه وقدرته، لا بد ناجون، وأصحاب الفرقة الناجية، لحملهم الدين محمله الصحيح الذي لا تشوبه أوضار الشرك والوثنية التي تعلق بآراء الباطنية، لا بد أن يجدوا في العقل مرفأ وملاذاً.** وأما خصمهم، أي نقيضهم المطلق، فإن الحكم الشرعي بالتكفير يلزمهم بقدر ما يصيبهم الحكم العقلي بالتخطئة فلا يخطئهم أبداً ـ وهذا هو النصر الجديد الذي يخرج العقل مزهواً به من معركته الحامية ضد الباطنية.

ثغرة واحدة فحسب تحوم حولها شكوك المتكلم الأشعري ويخشى أن يجد الخصم فيها منفذاً يعبر إليه من خلالها فيفسد على العقل ما يحظى به من وئام

مع النقل فيسيء إليه بذلك الإساءة كلها. وهذه الثغرة تتعلق بلحظة من لحظات الحجاج الكلامي ضد دعاة بطلان النظر، إنها اللحظة التي يعلن فيها استحالة التعليم عن طريق المعلم المعصوم وبطلانه. أليس نفي التعليم، عن طريق معلم مخصوص بالعصمة، نفياً للتعليم مطلقاً؟ ألا يكون ذلك التزاماً بطريق الرأي والاستدلال وحدهما وانكاراً للسمع؟ نعلم ما في التهمة من خطورة قاتلة تسلم صاحبها إلى الكفر رأساً: فالشريعة كلها تثبت سماعاً، أي نقلاً متواتراً عن صاحب الشرع، والمبدأ الأشعري ذاته يقضي أنه لا تكليف قبل ورود السمع ـ بمعنى أنه لا ديانة ولا تدين، وما يلزم عنهما من الكفر والايمان، قبل نزول الوحي وقيام النبوة. ولا شك أن أهل التعليم قد ضخموا هذه التهمة تضخيماً هائلاً وجندوا كل طاقاتهم الكلامية ووسائلهم في الدعوة من أجل التشنيع على خصومهم الأشاعرة بسببها. ولا شك أن الأشاعرة، والغزالي في مقدمتهم وعلى لسانهم، قد اجتهد في ابعاد التهمة عن أصحابه بل، وعلى عادة المتكلمين، حاول أن يصيرها لا إلى نصر جديد مؤقت، بل إلى انتصار شامل وساحق يحسم به في الحرب برمتها. ذلك ما يبدو أن أبا حامد قد سعى إليه في ثالث النصوص التي أشرنا إليها من النصوص التي كتبت في إبطال الرأي الباطني وهو كتاب «القسطاس المستقيم» والذي يظهر لقارىء الغزالي أن صاحب «معيار العلم» و «محك النظر» كان مزهواً به وذاكراً له في جملة كتبه الأثيرة لديه. فلنقف عند هذا الكتاب برهة قصيرة تكون غاية سعينا في استقصاء أمر العلاقة بين النجاة والحق عند الأشاعرة، ونهاية نظرنا في تأهب العقل الأشعري واستعداده لتحمل المسؤولية العظمى المعول عليه فيها القيام بها وهي النظر في الذات الإلّهية من وجه أول، ثم النظر في النبوة وصدق النبي من وجه ثان.

* * *

يجادل الغزالي، في «القسطاس المستقيم»، خصماً هو «رفيق من رفقاء أهل التعليم» يصوره لنا قليل الخطر لنقص تجربته ولغروره ولعدم تقديره قوة الحجة وبيانها حق قدرها عند خصومه السنة. وللجدل موضوع واحد محدد هو التعليم، نواة العقيدة التعليمية وأساس المذهب الباطني برمته. يتهم المجادل

الباطني خصمه الغزالي بأنه ينكر التعليم وطريقه في الوصول إلى المعرفة من جهة أولى وبأنه لا يرى للمعرفة إلا طريقاً واحداً هو طريق الرأي والقياس. يخاطبه قائلاً: «أراك تدعي كمال المعرفة، فبأي ميزان تدرك حقيقة المعرفة؟ أبميزان الرأي والقياس، وذلك في غاية التعارض والالتباس، ولأجله ثار الخلاف بين الناس، أم بميزان التعليم فيلزمك اتباع الإمام المعلوم ـ وما أراك تحرص على طلبه؟»[28]. وأول رد للغزالي على هذه التهمة هو قوله الضمني بأن في الأمر مغالطة جديدة من مغالطات التعليمية يتعين البدء بالكشف عنها وذلك بتوضيح ما يعتقده حقاً في موضوع التعليم، وهو غير ما يدعي التعليمي أن الغزالي يكون عليه. وأبو حامد يعلن أنه لا ينكر التعليم كما يتقول عليه الباطني ولكن لديه للتعليم تصوراً هو غير ذاك الذي يدين به الخصم التعليمي. فهو ينكر التمسك بمحض الرأي والقياس ويستعيذ بالله من الاعتصام بهما «فذلك ميزان الشيطان» ولا يمسك به إلا ضال أو مضلل، أما هو فهو على عقيدة أهل السنّة التي تعلم أن في الدين «دقائق لا تدرك إلا بنور التعليم المقتبس من إشراق عالم النبوة». فالتعليم، طريقاً للمعرفة، قائم وجوباً ولكنه لا يكون تعليماً إلا «من إمام الأئمة محمد بن عبد الله بن عبد المطلب، ﷺ، فإني وإن كنت لا أراه فإني أسمع تعليمه الذي تواتر إليّ تواتراً لا أشك فيه. وإنما تعليمه القرآن، وبيان صدق موازين القرآن معلوم من نفس القرآن». وهكذا يوضح لخصمه، منذ الفقرات الأولى من الكتاب، الفروق الجوهرية في التصورين: تصور الباطنية التعليمية للتعليم، وتصور أهل السنة الأشاعرة له. فحيث يقتضي الأول معرفة الباطن ووجود الامام المعصوم وجوباً، يقوم التصور الثاني على حجية السماع والخبر المتواتر الذي لا يحتمل شكاً في قائله أو ناقله.

ولكن قول الغزالي يحمل، كما نلاحظ ذلك، دعوى جديدة يتحول التعليمي بها إلى دور المطالب ويكون أبو حامد في موقف المدعي الذي يكون عليه أن يثبت صحة ما يدعيه. والدعوى هي أن في القرآن موازين أولاً، وثانياً أن تلك الموازين يمكن للعقل أن يدركها وأن يجعل فيها قسطاساً مستقيماً يزن به ومعياراً

(28) الغزالي ـ القسطاس المستقيم. (تحقيق فيكتور شلحت). المطبعة الكاثوليكية، 1959، بيروت. ص 41.

يمكنه الاستعانة به والاعتماد عليه. فأما الشق الأول من الدعوى فأمره يسير ويكفي المتكلم الأشعري أن يأتي فيه بآيات من سورة الرحمن وبأخرى من سورة الحديد حتى يسكت خصمه. وأما الشق الثاني من الدعوى فهو ما يتوقف عنده ليوليه ما يلزمه من الشروح والتوضيحات، وليفصل في أمر موازين القرآن هذه التي يجعل عددها خمساً هي: ميزان التعادل الأكبر، وميزان التعادل الأوسط، وميزان التعادل الأصغر، ثم ميزان التلازم فميزان التعاند أخيراً ويقول عنها إنها «هي الموازين الخمسة التي أنزلها الله تعالى في كتابه وعلم أنبياءه الوزن بها، فمن تعلم من رسل الله ووزن بميزان الله فقد اهتدى، ومن عدل عنها إلى الرأي والقياس فقد ضل وتردى»[29]. فبموجب تلك الموازين كانت حجة القرآن، على منكري الربوبية ونفاة الوحدانية، دامغة وبها أمكن لنبي الله ابراهيم أن يفحم مجادله افحاماً لا يقدر معه على قول شيء.

قد يتبادر إلى ذهن القارىء السؤال التالي: هل هذه الموازين الخمسة التي يتحدث عنها الغزالي ويقول إنه يستخلصها من القرآن هي نفسها، أو بعضها على الأقل، أنماط البراهين التي يذكرها في المقدمة المنطقية الطويلة لكتاب «المستصفى»؟ وبالتالي فهل يقصد أبو حامد أن ما يقتنصه (بلغة المناطقة) من حجج قرآنية يمكن صياغته صياغة كلامية حجاجية؟. الحق أن الخوض في المسألة كلها (اثارة السؤال وصياغة الجواب) ليس مما يعنينا أيضاً في مستوانا هذا من العرض بل هو سيفتح أمامنا دروباً نخشى أن يفضي بنا سلوكها إلى غير ما نرومه من غرض أصلي وهو تبين دور العقل وفاعليته في تحصين قول أهل السنة والجماعة، الفرقة الناجية. صحيح أن ذلك الدور لا يبين، لقارىء «القسطاس المستقيم»، إلا بوقوفه عند دقائق القول الجدلي وفحصه لمقدماته واختباره لنتائجها وكشفه في الأقيسة تلك عن وجوه الانتاج وعدمه. ولكن الإبانة للأمور على هذه الأنحاء لا تكون إلا لمن كان يروم القراءة «المنطقية» التقنية الدقيقة وأما نحن فيكفينا التنبيه على الأمور في مجملها، على ما كنا نراه الأكثر افادة وجدوى لما ننشده من قراءة تروم تقصي فاعلية العقل الأشعري الكلامية اجمالاً.

---

(29) الغزالي ـ القسطاس المستقيم. ص 43.

يخاطب الغزالي مجادله التعليمي، عقب انتهائه من عرض الموازين الخمسة، قائلاً: «واعلم أن كل ميزان ذكرته من موازين القرآن، فللشيطان في جنبه ميزان ملصق به يمثله بالميزان الحق ليوزن به فيغلط. ولكن الشيطان إنما يدخل من مواضع الثلم، فمن سد الثلم وأحكمها أمن من الشيطان»[30]. والشيطان في هذه الصورة هو التعليمي طبعاً أو هو قوة التلبيس التي يسخرها التعليمي من أجل التمويه على الأتباع والمقلدين ـ وليس توضيح هذا الأمر الواضح في ذاته ما نريد أن ننبه إليه. ما نريد أن ننبه إليه هو هذا التلازم الموجود بين الضلال والنجاة من جانب، وبين الباطل والحق من جانب آخر. فهنا زوجان ينتظمان في حقيقة الأمر على النحو التالي النجاة ـ الحق/ الضلال ـ الباطل: فحيث يكون الحق (= الصواب، ومن ثمة العقل) تكون النجاة (= التمسك بقول أهل السنة الفرقة الناجية، ومن ثمة النقل). وبالمقابل فحيث يكون الباطل (= الخطأ، ومن ثمة توهم العصمة في المعلم) يكون الهلاك (= القول برأي الباطنية، ومن ثمة التردي في هاوية الكفر). تلتصق موازين الشيطان بموازين القرآن وتتحين الفرص للتمويه والتدليس ما دامت هنالك ثلم لم تسد، والغزالي يجد نفسه في مأمن من تلك الثلم فهو قد سدها وأحكم اقفالها إذ عرفها أولاً وأحصاها «ومواقع ثلمه عشرة، وقد جمعتها وشرحتها في كتاب «محك النظر»، وكتاب «معيار العلم» إلى غير ذلك من دقائق في شروط الميزان»[31]. وذلك عند الغزالي غاية للبيان والوضوح في القول بأن العقل إذ يشرع في المنطق القواعد التي تعصم العقل من الوقوع في الزلل في الأقيسة والبراهين فهو يعاضد موازين القرآن ويسد مكامن الأخطار التي يتسرب منها الشيطان. وهو ما يرجع به إلى تأكيد قاعدته التي تقضي بأن الحق والنجاة صنوان، وأن أهل الحق (= الآخذون بالنظر والمعتصمون بالمنطق) هم بالضرورة أهل النجاة، أصحاب «الفرقة الوحيدة الناجية» (= السائرون على طريق السنة والجماعة ـ وبالتالي: من كانوا في الكلام على مذهب أبي الحسن الأشعري).

يبقى بعد هذا التنبيه الاجمالي تنبيه آخر نعود فيه مع الغزالي إلى ما سبق له

---

(30) الغزالي ـ القسطاس المستقيم. ص 72.

(31) ن. م. والصفحة.

تقريره في مؤلفات أخرى أمثال «الاقتصاد»، و «المضنون به»، و «الرسالة اللدنية»، و «إلجام العوام»، بل ونعود به إلى ما تقرر قبل الغزالي عند الأشاعرة المتقدمين وما سبق لنا الوقوف عنده في الفصل السابق: وجوب التنبيه إلى أصناف الناس ولزوم التمييز فيهم بين الخاصة والعامة وما ينبغي لكل منهما. ولئن كانت هذه المسألة منتهية بدورها فإن في التذكير بها مغزى وفائدة عند المتكلم الأشعري. فأما المغزى فهو الاستحضار الدائم لوجوب التسليم بأن الجدل والكلام والحجاج بالأدلة العقلية أمور لا تعني عوام الخلق بل هي مقتصرة على الخاصة المعدة لذلك بحكم الطبع والمراس. وأما الفائدة فهي أن المتكلم الأشعري، بسبب المغزى المذكور، ينجح في نزع فتيل ما دسته الباطنية من متفجرات، وذلك بالمباعدة بينها وبين العامة وفي حمل الباطنية على نقل المعركة إلى غير ما تقدر عليه من أسلحة ووسائل: إلى مجال الخاصة وسمائها، خاصة أهل الحق الفرقة الناجية.

يشعر المتكلم الأشعري بأنه قد حصن لفكره قلاعاً منيعة يحتمي خلفها، فهو قد بلغ من النيل من الخصم الأكبر والعدو مبلغاً عظيماً، ويطمئن على قدراته في التشييد والبناء، تشييد العقيدة الأشعرية وبناء صرحها، فهو قد أزاح الخصم العنيد جانباً وسيره إلى حيث لا حول له ولا قوة. وبالجملة فهو يشعر بتحقيق نصر مزدوج: نصر هو انتصار للعقيدة السنية برمتها، ضداً على أشد خصومها ضراوة، وهم الشيعة الباطنية. ونصر، يستمد من هذا المعنى ويحصل بسببه، وهو الانتصار للعقل وقدرته على المضي قدماً إلى الأمام في التأصيل لأصول الدين وتدعيم صرح الاعتقاد: فللعقل أن يمضي الآن، واثقاً من نفسه ومدركاً لطاقته وقدرته في إقرار الألوهية أولاً، ثم لطاقته تلك في الالتماس لحقيقة النبوة وصدق النبي حججاً قوية دامغة.

ذلك تقدير الأشعري واعتقاده بيد أن أسئلة تتورنا حول معنى ما قام به المفكر الأشعري (في النصوص التي وقفنا عندها) في تشريعه لمعنى النجاة وأسبابه، والحقيقة ما سعى إلى اقامته من ربط، بين العقل والمعتقد الأشعري، ولإحالته للحروب العديدة التي كان على الأشعرية أن تخوضها مع الخصوم من

علماء الكلام إلى حرب واحدة ليس للفرقاء فيها أن يجاوزوا الافتراق في فرقتين اثنتين كبيرتين.

• • •

يبدو أن في وسعنا، منذ الآن، أن نبدي ملاحظة عامة أولى تتعلق بالخطاب الكلامي عامة ويتميز بها الخطاب الأشعري خاصة لأسباب عساها تتضح لنا لاحقاً. وملاحظتنا هي أن الخطاب الكلامي غالباً ما يخفي القضية الفعلية، المحورية، التي تكون مثاراً للجدل لأنها تعبر عن مصدر الاختلاف الأصلي. فقضية القول في الترتيب الذي سارت عليه خلافة الخلفاء الراشدين بعد وفاة أبي بكر، وأحياناً منذ وفاة النبي، تصبح جدالاً حول قضية افتراضية: هل تجوز ولاية المفضول مع وجوب الأفضل؟ والقول في الأطراف المتحاربة في معركة الجمل أو حادثة التحكيم تصبح تساؤلاً كلامياً تجريدياً حول «الوضع» الديني لمرتكب الكبيرة: هل هو كافر؟ أم مؤمن؟ أم هو بالأحرى في منزلة بين المنزلتين؟ أم أن الأنسب أن «يرجأ» القول فيه إلى الله تعالى؟ والاختلافات المذهبية في طبيعة العلاقة بين النقل والعقل تصبح اشكالات كلامية شديدة التعقيد وجدلاً شديداً بين المعتزلة والسنّة الحنابلة في أول الأمر ثم بين عموم السنة (على لسان الأشاعرة) وبين أصحاب العدل والتوحيد حول قضايا: الحسن والقبيح، والصلاح والأصلح والاستحسان.. والخلاف في القضايا «السياسية» غالباً ما يصير إلى اختلاف حول الجبر والاختيار، بل وحول علاقة الصفة بالموصوف والاسم بالمسمى وحول القرآن ذاته: أمخلوق هو أم غير مخلوق أم أنه يجب «الامتناع عن القول» في المسألة كلها. فطبيعة القول الكلامي تجنح به نحو التجريد والبعد عن تسمية الأشياء بأسمائها الحقيقية، كما نقول اليوم. ثم إن «الهم الايديولوجي» يلون المباحث الكلامية كلها بأساليب الايديولوجيا الغزيرة (والتي يكون عن البعض منها بعض آخر) وطرقها في النظر إلى الموضوعات ومعالجتها. وإلى هذا كله تضاف طرق «البيان» ومناهجه وحمله للخلاف إلى ساحة النحو والبلاغة وأقوال أهل اللسان جملة.. وفي ما وقفنا عنده، في الفقرات السابقة، من أقوال في معاني النجاة والهلاك والهدى والضلال براهين وأدلة تؤكد صدق ملاحظتنا هذه وتدعمها. لا، بل إن في أحاديث الأشعري

والباقلاني والبغدادي والغزالي عن الفرقة الناجية وشروط النجاة من جهة وفي تدليلهم على أسباب الهلاك ودواعيه من جهة أخرى ما يبرز سمة اختص به الأشاعرة وكانت من خصائص الخطاب الأشعري، الكلامي خاصة، والدالة عليه. فعلى أي نحو قد كان ذلك؟

لو أنا سألنا النصوص العقائدية الأشعرية عن معاني العقل وسلطته من جهة أولى، ثم عن حدوده وجوانب قصوره من جهة ثانية، وأجملنا السؤال أخيراً عن حقيقة الصلة بين العقل والنقل من جهة ثالثة لوجدنا للأشاعرة، وفي أقوالهم ذاتها وعلى ألسنتهم جميعاً، خصوماً عدة مختلفين. ولا شك أن الخصم الأول الجلي، والذي لا تجد الأشعرية مفراً من تسميته بإسمه الحقيقي والمباشر، هو المتكلم المعتزلي. هو كذلك لأن الخلاف كبير وبارز حول مجمل الصلة بين العقل والنقل وعنه تنشأ الخلافات المذهبية المعروفة في معاني الصلاح والأصلح والحسن والقبيح. وهو كذلك بسبب ما يقوم بين أصحاب الأشعري وبين أتباع واصل والهذيل والبصرى من اختلافات في علاقة الذات بالصفات، وخلق القرآن وما إلى ذلك (مما سنصادف وجوهاً منه في الفصل المقبل). ثم إن المعتزلة، في فرقهم ومدارسهم، لا يشكلون الجانب الوحيد من الخصومة والاختلاف في قضية العقل وما يتعلق بها. فهناك الحنابلة، وفرقهم ومدارسهم تجعلهم شيعاً ومذاهب وتقيم بينهم اختلافاً داخل المذهب ذاته. وبالتالي فإن معنى العقل وحقيقته يختلف القول فيه بين المعتزلة والأشاعرة والحنابلة، وطبيعة الصلة بين العقل والنقل تصير هذه الفرق الثلاث المذكورة تيارات ومذاهب يعسر التوفيق بينها. ولكن قارىء النصوص الغزالية الثلاث التي وقفنا عندها في الفقرات السابقة، لا يلمس عند المتكلم ما يعرفه فيه من استطراد مألوف في القول في العقل وفي سلطته وفي حدوده. بل، وربما بدا الكلام عن حدود لسلطة العقل أو التشكيك فيها غير وارد بتاتاً ولسنا ندري كيف يحصل التمايز، في هذا الحديث، بين الأشاعرة والمعتزلة مثلاً. فهل المتكلم الأشعري ينسى ذلك الخلاف الكبير ويغفل عنه أم أنه يتغافل عنه ويتناساه فحسب؟

الحق أن قضية العقل ذاته من حيث «وضعه المعرفي» ومن حيث «الشروط الابستيمولوجية» لكونه وفعاليته لم تكن تعني المتكلم الأشعري فيما كان يخوض

في كلامه في النجاة والهلاك وفي الهدى والضلال. وإنما العقل، في السياق كله، بديل عن شيء آخر، أو، بالأحرى، نائب عنه فهو يقوم مقامه. نعلم أن المثلين عند المتكلمين هما كل شيئين يقوم أحدهما مقام الآخر «وينوب منابه». وفي هذا المعنى يجوز الكلام عن «مثل ايديولوجي» مثلما يجوز الحديث عن مثل معرفي يجعل «كل شيئين استويا في جميع صفات النفس منهامثلان». كما وقفنا عند الجويني في قول سابق. وكما ذكرنا، أعلاه، أن القول في مرتكب الكبيرة عند المتكلم هو، في حقيقته، قول في «الوضع الديني» للأطراف المتحاربة في معركة الجمل فإنه يجوز القول، قياساً على هذا المعنى، ان المنوب عنه في حديث المتكلم الأشعري عن العقل في قضية النجاة والفرقة الناجية هو ما جعلت منه الايديولوجيا «مثيلاً» وفرضته فرضاً. المنوب عنه أو الأصل في الخلاف له أسماء متعددة ولكن المسمى فيها واحد: فهو يسمى حيناً أول «الاختيار» وحيناً ثانياً «الاجماع»، وطوراً ثالثاً «العقد والحل». فالمسمى واحد وان تعددت التسمية والقصد واحد وإن تعددت السبل المؤدية إليه. القصد واحد وهو القول بغير ما قالت به الشيعة في تاريخ الخلافة الاسلامية: هو القول بأن الخلافة تكون عن طريق «الاختيار» والانتخاب وليس بواسطة «العهد والوصية». وهو القول بأن «المجمعين»، إذ أجمعوا، فإنما عن «العقل» صدروا وبإقرار شرعية خلافة الخلفاء الراشدين وفي الترتيب الذي كانت عليه شهدوا ونطقوا. كانت المعركة «الفورية» التي استوجبت «الأيديولوجيا» على المتكلم الأشعري أن يخوضها و «المهمة» التي رسمتها له باستعجال وإلحاح شديدين هي مهمة التصدي للخصم الباطني بكل سلاح وسبيل. ولذلك فإن «الوضع المعرفي» وكذا «الشروط الابستيمولوجية» للعقل كل هذا لم يكن ليعني المتكلم الأشعري أو «يشغل باله» بكيفية مباشرة. ولو شئنا أن نعبر عن هذا الوضع بلغة أخرى، تبين عن مغزى الموقف الأشعري وتكشف في الآن ذاته عن طبيعة الحرب الايديولوجية التي خاضها المتكلم في نصرة المذهب، لقلنا: إن «التناقض الرئيسي» (وهو الخلاف مع الشيعة الباطنية) قد قاد، وبكيفية تكاد تكون تلقائية، إلى إلغاء «التناقضات الثانوية» (وهو الاختلاف مع المعتزلة من جهة ومع الفرق الأخرى من أهل السنّة من جهة أخرى) أو بالأحرى إلى اخفائها إلى

حين القضاء على التناقض الأكبر وإزالته. والخلافات مع الفرق «الأخرى»؟ باستثناء «الباطنية» - ولا ننسى أن الأشاعرة أكدوا الاستثناء هذا وأعلوا من شأنه - في قضية العقل وما يرتبط به من مسائل وموضوعات ستعود إلى الظهور وستطفو، مرة أخرى، على السطح بمجرد ما يبتعد المتكلم الأشعري عن القول المباشر في مسألة الإمامة ومتعلقاتها - وبالتالي بمجرد ما ترتخي قبضة الايديولوجيا وتخف شدة المراقبة فيها.

ولكن، هل كان في إمكان تلك «المراقبة الايديولوجية» أن تخف شدتها وأن ترتخي قبضتها القوية الماسكة بتلابيب المتكلم الأشعري؟ وهل يمكن للقول الكلامي أن يكون ويعمل في استقلال عن «الايديولوجي» وابتعاد عنه؟

يبدو أننا، إذ نصير إلى طرح هذين السؤالين وما شابههما فنحن نصل فعلاً إلى ما كان في الخطاب الكلامي الأشعري مميزاً له وخاصاً وبما كان بالتالي علامة أولى مميزة للخطاب الأشعري اجمالاً.

فأما الجواب عن السؤالين المذكورين فهو سلب ونفي في الحالتين معاً. فليس في امكان القول الكلامي أن يعمل في معزل عن «الايديولوجي» وفي استقلال عنه، اللهم إلا أن يكون ذلك في نسبية كبيرة، وقليل من الحفر والنبش في أبواب الكلام وفصوله يدل على ذلك ويؤكده. وهو قد كان كذلك لأن «القول في الإمامة» هو الجذر والأساس ولو كره الجويني وتلميذه هذا القول منا ورفضاه. فلا يغرنك أن يكون القول في الإمامة هو آخر أبواب «كتاب الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد» فتجعل من الترتيب «المكاني» أو الهندسي للكتاب ترتيباً في الأهمية والاعتبار. ولا يصرفنك عن هذا الاعتقاد قول إمام الحرمين، وهو يستهل الكلام في الإمامة، ان «الكلام في هذا الباب ليس من أصول الاعتقاد والخطر على من يزل فيه يربى على الخطر على من يجهل أصله»[32]. لا ولا يخدعنك قول تلميذه إن «النظر في الإمامة أيضاً ليس من المهمات، وليس أيضاً من فن المعقولات فيها من الفقهيات، ثم إنها مثار

---

(32) عبد الملك الجويني - كتاب الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد (تحقيق أسعد تميم) مؤسسة الكتب الثقافية، 1985، بيروت - ص 345.

للتعصبات والمعرض عن الخوض فيها أسلم من الخائض بل وإن أصاب، فكيف إذا أخطأ»[33] فإن للايديولوجيا منطقها الذي لا يدفع إلى المواربة والحجب فقط بل يحمل أحياناً عديدة على الاعلان والجهر بنقيض ما يشهد عليه واقع الحال ويكشف عنه «فحوى الخطاب» ومضمونه. وفي الأشعرية كان كل شيء يجعل من القول في الإمامة لا «أصلاً من أصول الاعتقاد» فحسب وليس «مهماً» من بين «المهمات» ولكنه يجعل منه الأصل الذي عنه تكون الأصول الأخرى والأهم الذي عنه تكون المهمات الأخرى أو هو يجعل منه على الأقل، وكما قلنا في الفصل السابق، العامل الحاسم الذي يقوم في علم الكلام بعمل «التحديد في المرتبة العليا».

ولا تملك «المراقبة الايديولوجية» أن تضعف وتقل سطوتها على العقيدة الأشعرية لأن تلك المراقبة ثابتها الأكبر وصانع لحمتها وعماد وجودها. يشهد بذلك تاريخ تشكل الفكرة الأشعرية وتكونها في تاريخ الاسلام: بدءاً من أبي الحسن الأشعري ووصولاً إلى أبي حامد الغزالي. ولو أنا شئنا أن نبحث عن أخص ما يميز الأشعرية، وقد نظرنا إليها من زاوية نشأتها التاريخية في دائرة الفكر السني في الاسلام، لقلنا إنه ارادتها الثابتة في التميز، سياسياً عن الخصم الشيعي مثلما كان لها وجهها الآخر في سعيها إلى التميز، من حيث المعتقد الكلامي، عن المعتزلة من جانب أول وعن الحنابلة وتياراتهم من جانب ثان. ولكن طبيعة العمل الايديولوجي وديناميته الفاعلة جعلتا من الارادة في التميز عن الخصم الشيعي ما يعين للأشعرية مواقعها من القول السني من جهة ومن القول الاعتزالي من جهة أخرى.

الحق أن ما جاء أول الأمر في صورة ملاحظة عامة تشمل عموم الخطاب الكلامي، وكان سمة تميز الخطاب الكلامي الأشعري، يصبح خاصية من خصائص الخطاب الأشعري اجمالاً وثابتاً من ثوابته. وإذن فإنه يسعنا أن نقول في نتيجة أولى عامة كذلك: إن القراءة الواعية للخطاب الأشعري والبحث الجاد عن مكنونات الخطاب الأشعري ومكوناته يجب أن تكون في كافة

---

(33) الغزالي ـ الاقتصاد في الاعتقاد (تحقيق عادل العوا) ـ دار الأمانة، 1969، بيروت ـ ص 213.

الأحوال، أي في أشكال الخطاب وتنوعه، بحثاً عن البعـد الايديـولوجي الخفي أو المحتجب واستنـطاقاً يـروم اكراه الخـطاب على البـوح بالخلفيـات السيـاسيـة الثاوية في ثنـايا الخـطاب وتضاعيفـه. فلنجعل من هـذه النتيجة إحـدى قواعـد تحليل الخطاب الأشعري وبنداً من بنود القراءة وبروتوكـولاتها ولنمضي فنـرى ما عسى معالجة المتكلم الأشعري لموضوعات علم الكـلام الكبرى تكشف عنـه وما عسى أن يبـين عنـه «نـظرنـا» في النـظر الأشعـري في أصـول الـدين وفي عمـل التأصيل لأصوله.

الفصل الثالث

النظر في الذات الإلهية

«فلا نظر إلا في الله، ولا مطلوب سوى الله».

الغزالي ـ الاقتصاد في الاعتقاد

يستدعي «النظر في الله»، عند المتكلمين، الاحاطة الشاملة بثلاث من القضايا الكلامية الكبرى وهي قضايا الربوبية، والوحدانية، والصفات الإلهية. والإحاطة الشاملة تعني، عند المتكلم، أن يقدم لكل مبحث من المباحث الثلاثة بما يلزم له من التمهيدات والمقدمات كما تعني وجوب «إشباع القول» في كل ما يتفرع عن كل مبحث من فصول وفروع وما ينتج عنه من آراء ودعاوى. ومعلوم أن موقف المتكلمة في الاسلام، على اختلاف فرقهم، هو القول في هذه المباحث الثلاثة بالإثبات: اثبات وجود الله خالقاً للكون ومحدثاً له من عدم، فلا اختلاف بينهم في وجوب الربوبية، ولا اختلاف بينهم في الأسس الكبرى التي تقررها. وإثبات وحدانية الإله وحدانية تامة تفيد التنزيه المطلق ونفي كل معنى للتشريك، إن في الصفة أو في الوجود، وعند هذا القول وما يفيده يبتدىء الخلاف بين المتكلمين وترتسم الفروق بين المذاهب، بناء على ما تلتزمه من آراء في ذلك. وأخيراً اثبات الصفات الإلهية على عدد معلوم، وعند هذه المسألة تعظم الفروق وتتسع بين المتكلمين وتنتصب كل فرقة لمناصرة مذهبها وتقويض المذاهب الأخرى المخالفة فيصبح الخلاف في مسألة الصفات ونسبتها إلى الذات

الإلهيـة، والاختلاف في أمـر مـا ينتـج عنهـا من معـانٍ هـو أسـاس الاختـلاف ومداره. ومعلوم كذلك أن الأشعرية يدرجون عند مؤرخي الفرق الكلاميـة، في مسألة الصفات، ضمن «الصفاتية» ـ أي أولئك الذين يقولـون بوجـود الصفات الإلهية وإثباتها على نحو يفيد الاضافة والـزيادة إلى الـذات في حين أن الأشـاعرة أنفسهم ينعتـون قـولهم في الصفـات بكـونـه طـريق «الاقتصــاد في الاعتقـاد». والاقتصاد، عندهم، هو التوسط في القول بين ما يرونه من المعتزلة «إفراطـاً» في التنـزيه وفي تعـرية الـذات الإلهيـة من الصفـات مما يحمـل عـلى الـتزام القـول بـ «التعطيل»، وما يعدونه عند الحنابلة «تفريطاً» وجموداً يجـر أصحابـه إلى القول بالتشبيه والتجسيم. وعلى كل فليس بسط رأي الأشاعرة في الألـوهية ومـا يتعلق بها مقصدنا، ولا هدفنا هو تبين معنى هذا الاقتصاد وحقيقته، عن طريق الموازنة بين رأي المعتزلة وقول الحنابلة. فقد أشبع المؤرخون والـدارسون القضيـة بحثاً، فضلاً عما صنفه الأشاعرة من مؤلفات، ففيه كفايـة وغنى. ثم ان ما الـتزمنا بـه من برنامج في القراءة، قـراءة النصوص الكـلامية الأشعـرية، يبعـدنا عن هـذه الطريق ويصرفنا عنها.

بيد أن ضرورة الانتباه اليقظ إلى برنامجنا، بحسب ما أعلنـا عنه، تـدفعنا إلى التذكير، كلما لزم ذلك، بـأن ما يعنينـا في كلام الأشـاعرة في أصـول الدين هـو طريقة المعالجة وكيف النظر وليس مضمون كـلامهم ذاته. ثم إن «كيف النـظر» هـذا لا يعنينا إلا من حيث انـا نتخذه دليـلاً على عمـل العقل وفـاعليته، عـلى العقل باعتباره مشرعاً للمبادىء الكلية للمعرفة وأصول النظر أو العقل بحسبانه عقلاً مكوِّنـاً (بكسر الواو). أو كـما قلنا، في السـابق، فإننـا ننشد الـوقوع عـلى المفاهيم الأولية التي تنتج عن فاعلية العقل تلك وتنتظم فيما بينهـا في حقل دلالي مقفل وتام التكوين فلا يخـرج العقل عن الالـتزام بحدود ذلـك الحقل ومجـاله. وبـالتالي فنحن نـرقب قول الأشعـرية لهـدف وغايـة معلومـين، ونحن نستنـطق الخطاب الكلامي الأشعري عسانا نقع خلف القول المعلن والمفكر فيـه عما كـان مضمراً وغير مفكر فيه.

فلننظـر، من أجل هـذه الغايـة إذن، في «نظر» الأشعـرية في هـذه المبـاحث الثلاثة، ولنقرأ ما كتبوه في ذلك على نحو يمكننا من استيفاء ما نطلبه من نتيجة ـ

ولنساير المتكلمين أنفسهم في ترتيب النظر في هذه القضايا الثلاثة على النحو الذي سلكوه فيكون أول وقوفنا هو الوقوف عند نظرهم في مبحث الربوبية.

* * *

الربوبية هي الإقرار بوجود الله خالقاً للكون وصانعاً محدثاً له من عدم. وهذا الإقرار لا يتم إلا بوجود الدليل القاطع، وثبوته هو التدليل على حدث العالم وحاجته إلى الصانع المحدث الذي يصيره من العدم إلى الوجود. وإذن فإن البرهنة على وجود الإله، الخالق والصانع، تتحول إلى البرهنة على قضية أخرى هي خلق العالم واستحالة صنعه لا عن صانع كما يقول المتكلمون. هذا ما يتوافق كلية مع المسيرة العقلية التي يسير المتكلم وفقاً لمبادئها وبرنامجها في النظر والتي تقتضي الاتجاه من الأدنى (= العالم - المخلوق) إلى الأعلى (= الله - الخالق) وتلك هي الطريقة المثلى في الاستدلال والنظر عنده، إنها طريقة الاستدلال بالشاهد (= العالم) على الغائب (= الله). فكيف يقوم الدليل على حدث العالم عند المتكلم الأشعري؟ يجيبنا أبو المعالي الجويني:

«اعلموا، تولى الله ارشادكم، أن القول في حدث العالم ينبني على تقديم أصول، وشرح فصول، وايضاح عبارات واصطلاحات بين المتكلمين ولا يتوصل إلى أغراضهم إلا بعد الوقوف على مراميهم ومعاني كلامهم. فمما يحتاج إلى بسط القول فيه: الشيء ومعناه، والجوهر وحقيقته، والعرض وماهيته. وأول ما نقدمه ايضاح معنى الشيء»[1]. والحق أن إمام الحرمين لا يرسم بهذا التصميم الخط الذي سلكه في «الشامل» تبسيطاً وفي «الارشاد» توسطاً في القول بين البسيط المسهب والوجيز المختصر ولكنه ينطق بلسان الأشاعرة جميعهم ويتكلم على النحو الذي تحدد به برنامج البحث في المسألة عندهم، منذ أن صنف الباقلاني «التمهيد» وكتب البغدادي «أصول الدين». ولكننا لا نرى حاجة لنا في البدء بالكلام في الشيء ومعناه، على نحو ما يقترحه علينا الجويني، بل ولسنا نرى للخوض في مسألة الشيء ضرورة على الاطلاق. ذلك أن القول في الشيء ومعناه يرجع بنا إلى أوليات علم الكلام وقضاياه التي تتنزل عنده منزلة

(1) الجويني ـ. الشامل. (سبقت الإشارة إليه). ص 123.

المقدمات والتمهيدات، في حين أننا نطلب قضية محددة بعينها هي قضية ثبوت الربوبية، بل ونطلب ذلك الثبوت لغرض واضح ومحدد. فلندع إذن مسألة الشيء ومعناه، ولننظر فيما قالته الأشعرية بصدد الجواهر والأعراض.

قبل أن نعرف ماهية كل من الجوهر والعرض ثم نتأدى من تلك المعرفة إلى اثبات حدوث كل منهما واستحالة القول بقدمهما يلزمنا أن ندرك، اجمالاً، أن الجوهر والعرض هما ما لا يخرج عنهما العالم. ذلك أن «العالم عند أصحابنا كل شيء هو غير الله عز وجل، والعالم نوعان: جواهر وأعراض - كما يقول البغدادي[2]. كذلك يلزمنا أن نتذكر بأن الموجودات، كلها، لا تخرج عند المتكلم عن قسمين اثنين: «منها ما لوجوده أول ومفتتح، وهو الحادث (. . .) ومنها ما لا أول لوجوده وهو القديم». ثم إن المتكلم يقول عن هذه القسمة إنها «قسمة بديهية نعلم بضرورة العقل استحالة الزيادة عليها، فإنها مستندة إلى نفي وإثبات وليس بين النفي والإثبات رتبة»[3]. واستناداً إلى هذه القاعدة فإن وجود العالم لا يخرج عن حالين اثنين: فإما وجود ليس له أول ولا بداية، وإما وجود له أول معلوم عقلاً وبداية مقدرة منطقاً ونظراً. ودعوى المتكلم الأولى هي أن وجود العالم لا يخرج عن الجنس الثاني من الحالين فلا انفكاك للعالم من محدث يحدثه (وهذا هو معنى الربوبية). ودعوى المتكلم الثانية هي استحالة القول بأكثر من قديم واحد وذلك القديم الواحد، أو القديم وحده، هو الله (وهذا هو معنى الوحدانية).

والآن: ما الجوهر أولاً؟ وما العرض ثانياً؟ وما القول في اجتماعهما ثالثاً وقد أدركنا، ضمنياً، أن معنى العالم يقوم في اجتماعهما؟

«فإن قال قائل: ما حقيقة الجوهر؟ قلنا: اختلفت عبارات الأصوليين في ذلك. فقال بعضهم: ما يقبل العرض. واعترض بعض الزائغين على هذا الحد فقال: حد الشيء خاصيته، ومن حكم خاصية الشيء أن لا تتعداه وقبول الجوهر للعرض مرتبط بغير الجوهر وهو ينافي حقيقة الخاصة. قلنا لا معول على

---

(2) البغدادي ـ. أصول الدين. (سبقت الإشارة إليه). ص 33.

(3) الجويني ـ. الشامل. (سبقت الإشارة إليه). ص 139.

العبارات وإنما المطلب منها المعاني وقبول الجوهر للعرض صفة تخصه إذ الجوهر إنما يقبل العرض لصفة هو في نفسه عليها وهي صفة نفسية (. . .) وقال بعض الأئمة: الجوهر ما يشغل الحيز أو المتحيز، ولا معنى لقول من يقول إن التحيز مجهول - والمقصد من الحد البيان، فإن التحيز معقول وكذلك شغل الحيز إذ الحيز يعبر عن الناحية والجهة، وحيز المتحيز اختصاصه بجبهته، وهذا بين لمن تأمله غير ملتبس (. . .) والجوهر: كل جزء، وهذا من أحسن الحدود ويؤول إليه المتحيز ولكنه أبين منه عند الاطلاق، وربما عبر القاضي عنه فقال: الجوهر ما له حد من المساحة»[4].

ثلاثة خصائص تميز الجوهر، وثلاثة صفات تصدق كلها عليه: فالجوهر أولاً هو ما يقبل العرض، والجوهر ثانياً هو ما كان متحيزاً أو ما كان شاغلاً لحيز، والجوهر أخيراً هو ما كان جزءاً وكان ذلك الجزء بالضرورة غير متحيز. ومن أجل تبين أفضل لحقيقة الجوهر نقف، برهة وجيزة، عند قول الأشعرية في كل صفة أو خاصية من الصفات أو الخصائص الثلاث هذه.

ألح المتكلمون على الخاصية الأولى الحاحاً شديداً وقدموها، جميعاً، على ما عداها وكان من علامات ذلك الإلحاح الشديد أن كان من المتكلمين من جعل تعريف الجوهر مقتصراً على تعلقه بالعرض، وهذا شأن الباقلاني مثلاً. فالقاضي أبو بكر يذكر، في الباب الثاني من «التمهيد»، أن الموجودات توجد على ضربين لا ثالث لهما فإما «قديم لم يزل» وإما «محدث لوجوده أول» والعقل يستحيل عليه تصور ضرب ثالث في الوجود (على نحو ما أسلفنا الاشارة إلى ذلك). ولكن هذه القسمة مجرد تمهيد للقول بأن «المحدثات كلها تنقسم على ثلاثة أقسام: فجسم مؤلف، وجوهر منفرد، وعرض موجود بالأجسام والجواهر. فالجسم هو المؤلف (. . .) والجوهر هو الذي يقبل من كل جنس من أجناس الأعراض عرضاً واحداً - لأنه متى كان كذلك كان جوهراً، ومتى خرج عن ذلك خرج عن أن يكون جوهراً»[5]. ثم إنه لا مؤلف من مؤلفات الأشاعرة (بل والمتكلمين

---

(4) م. س: 142.

(5) الباقلاني - التمهيد. (سبقت الإشارة إليه). ص 17.

عموماً) يخلو من تخصيص باب واحد، على الأقل، في «اثبات استحالة تعري الجواهر عن الأعراض» لأن ذلك الإثبات هو السبيل، عند المتكلم، لإثبات حدث العالم ووجود القديم. لقد «جوزت الملحدة خلو الجواهر عن جميع الأعراض» لأنها تصدر عن الفرضية التي تقضي بقدم الهيولى أو الجوهر لأن «الجواهر في اصطلاحهم تسمى الهيولي، والأعراض تسمى الصورة»[6]، وأما المتكلمون فيستحيل لهم القول بخلو الجوهر من كل عرض أو انفكاكه منه، وإذا كان منهم من يجادل في وجود الأعراض، أو كان منهم من يحيل أجناسها المتعددة إلى جنس واحد فإنه لا أحد منهم يبلغ به الأمر درجة رفض كل تعلّق للجوهر بالعرض. لا يقدر على قول ذلك، حتى وإن كان يضمره أو يضمر بعضاً منه، لأن معنى الجهر بالاعتقاد المخالف المضمر، إن صح ثبوته، هو الحكم بتفكك المعتقد في حدوث العالم وسقوطه من أساسه على نحو ما يبينه المتكلم في قوله باستحالة قدم الجوهر.

وكما أن المتكلم لا يمكنه أن يدرك وجود جواهر تعرى عن الأعراض فهو لا يقدر على تصور جوهر لا يشغل من المكان حيزاً. فإن «كون الجوهر متحيزاً هو صفة اثبات لازمة للجوهر ما استمرت نفسه وهي غير معللة بزائد على الجوهر فكانت من صفات النفس»[7]. وصفات النفس، كما هو معروف عند الأشاعرة، صفات تلازم النفس، نفس الشيء، فلا تملك أن تنفك عنها، على خلاف الصفات المعنوية التي تملك ذلك فوصفك العالم بالعلم «معلل بالعلم القائم بالعلم»، أي أنها تلحق بالذات بعد ان لم تكن فيها كما أنها تملك أن تزول عن الذات فلا تعود، بعد أن كانت. لا بد للجوهر أن يتحيز في حيز يشغله أو، بلغة أخرى، لا بد له من مكان يتمكن فيه لأن «الجوهر غير مفتقر إلى مكان، إذ لو افتقر إليه لكان مكانه جوهر، ثم يتسلسل القول في مكانه ومكان مكانه فيحوز عليه المكان ولا يجب له»[8]. والأمر كذلك لأن ما يحويه العالم من جواهر فهو معلوم يحصيه العد ويدركه العدد وإن كان يبدو، لغير الناظر المتأمل، غير

---

(6) الجويني ـ. الإرشاد. (سبقت الإشارة إليه). ص 44.
(7) الجويني ـ. الإرشاد. ص 51.
(8) الجويني ـ. الشامل. ص 159.

ذلـك. ذلك أنـه مهما يكن من مـركبـات الأجسـام وتـأليفهـا وقبـولهـا للقسمـة والانقسـام فإن لهـا غـايـة لا بـد أن تنتهي إليهـا، لا بـد للقسمـة أن تنتهي إلى مفردات يكون كلٌ منها «مفرداً في ذاته ينتفي الانقسام عنه»[9]. وبـالتالي فـلا بد للجوهر من أن يصادف الصفة الثالثة والأخيرة التي تكون له وهي وجوده المفـرد الذي يكون به مفرداً بسيطاً لا مفرد بعده.

«اتفق الاسـلاميون عـلى أن الأجسام تتنـاهى في تجزيئهـا حتى تصير أفـراداً، وكل جزء لا يتجزأ فليس له طرف واحد وجزء شائع لا يتميز، وإلى ذلـك صار المتعمقون في الهندسة وعبروا عن الجزء بالنقـطة وقطعـوا بأن النقـطة لا تنقسم، وصار معظم الفلاسفة إلى أن الأجرام لا تتناهى في تجزيئها»[10].

لتفكك الأجسام المركبة وانحلالها حد تبلغه فلا يمكنها أن تزيد عليـه، وما لا يمكنها أن تزيد عليه في التفكك والانحلال، هو الوصول إلى حالة الجزء المفرد أو الجـزء الذي لا يتجـزأ، أو هو الـوصول إلى حـالة الجـوهـر المجـرد في صـورتـه الأصلية الأولى حيث الوجود كله «جواهـر وأعراض»، وحيث تتجـاوز الجواهـر ولكنها لا تتداخل أبداً، لا يوجد جـوهر في جـوف جوهـر آخر. ذلـك ما صـار عليه عموم المتكلمين في الاسلام باستثناء النظّام فإنـه ذهب إلى «تجويـز تداخـل الجواهر فقال: إذا تحيزت جملة، فيجـوز وجود جملة بحيث وجـودها»[11] فـانفرد بهذا القول كما انفرد بالقول بأنه لا نهاية لتجزؤ الأجسام. وقد رد عليه الأشاعرة بردود يرون في بعضها أدلة من العقل وفي بعضها الآخر أدلة من النقل سنرجـع إليها بعد حين.

والآن، وبعد التعرف عـلى خصائص الجـوهر الثـلاثة، لنـا أن نتساءل: فـما العـرض وما صفـاته المميـزة له عن غـيره؟ وفي تقصينا لـلإجـابـة نجـدنـا عنـد العـرض، أمام صفـات أو خصائص رئيسـة ثـلاث: العـرض هو مـا لا يصح بقاؤه، والعرض هو ما يقـوم بالجـوهر، وأخيـراً فإن الأعـراض أجناس متعـددة وليست جنساً واحداً.

(9) البغدادي ــ. أصول الدين. (سبق ذكره). ص 35.
(10) الجويني ــ. الشامل. ص 143.
(11) الجويني ــ. الشامل. ص 160.

يقول الباقلاني «والأعراض هي التي لا يصح بقاؤها، وهي التي تعرض في الجواهر والأجسام وتبطل في ثاني وجودها»[12]. وهذا القول هو ما يعبر عنه المتكلمون، بصيغة أخرى شهيرة، حين يقولون «العرض لا يبقى زمانين»، وهم يستدلون على ذلك بأدلة من السمع تدعم أدلتهم العقلية. يضيف الباقلاني، إلى قوله السابق: «والدليل على أن هذا فائدة وصفها بأنها أعراض قوله تعالى: ﴿تريدون عرض الحياة الدنيا والله يريد الآخرة﴾ (الأنفال: ٦٧)، فسمى الأموال أعراضاً إذ كان آخرها إلى الزوال والبطلان. وقول أهل اللغة: «عرض لفلان عارض من حمى أو جنون»، إذا لم يدم به ذلك»[13].

العرض لا يصح بقاؤه، أو هو لا يبقى زمانين لأن الجوهر لا يتحمل من الجنس الواحد في الأعراض إلا عرضاً واحداً. وهذا القول يفيد بأن الأعراض أجناس، ولكنه يفيد، قبل ذلك أن «الأعراض هي الصفات القائمة بالجواهر»[14]. وتلك هي الصفة الثانية الملازمة للعرض. فكما أن الجوهر يحد بأنه ما يقبل العرض، فإن العرض يحد بالمقابل بأنه ما لا يكون إلا بالجوهر. وعن ثبوت هذه الصفة للأعراض تلزمها، عند المتكلم الأشعري، أحكام نوجزها من كلام الجويني كما يلي: «منها أنها لا تقوم بأنفسها وتفتقر إلى محل غيرها، ومنها أنها لا تبقى، ومنها أنها لا تتحيز (. . .) فالعرض ما كان صفة لغيره»[15]. فالعرض لا يقوم بذاته، والعرض لا يقوم بالعرض، بل إن الأعراض لا تقوم إلا بالجواهر وإن استحالة «تعرى الجواهر» منها هو الدليل الأقوى على وجودها.

تبقى الصفة الأخيرة بعد هذا وهي الصفة التي كان الحاح الأشاعرة عليها شديداً لأنهم يرون فيها إحدى «العلاقات المميزة» لمذهبهم، ويجدون فيها أحد أشياء تشكل الفارق الواضح بينهم وبين خصومهم من المعتزلة أساساً. ومن جملة ما كتبه أبو منصور البغدادي في بيان معنى تلك الصفة نقرأ:

(12) الباقلاني. ـ التمهيد. ص 17.
(13) ن. م. ص.
(14) البغدادي. ص 33.
(15) الشامل. ص 150-168.

«والأعـراض عندنا أنواع مختلفة أولها الأكـوان، ويدخـل في جملتها الحـركة والسكون والتأليف (. . .) والنوع الثاني من الأعـراض **الألوان** ولا يخلو الجـوهر من واحد منها (. . .) والنـوع الثالث من الأعـراض (**الحرارة** والـرابع **الـبرودة** (. . .) والنـوع التاسـع من الأعراض: **الصـوت**، وجنسـه عنـدنـا غـير جنس الكـلام (. . .) العاشر منهـا: **البقاء**، وهـو عـرض يحـدث في الجـوهـر (. . .) الحادي عشر، **الحياة** (. . .) الثاني عشر، **الموت**، وهو عندنا عرض. . .»[16].

والبغدادي يعدد، بالإضافة إلى ما اقتطفناه من النص، أعـراضاً أخـرى منها العلم، والجهـل، والشك، والاعتقـاد، ومنها خصـائص حسيـة مثـل السمـع، والعمى والبصر حتى يصل بها إلى ثلاثين عـرضاً تم الاجمـاع عليها، فضـلاً عن أعراض أخرى اختلف فيها أو في أحكامهـا ـ ولكن ما يعنيـه هو أن يعلم قـارئه بـذهاب «أكـثر مثبتي الأعراض إلى أنها أجنـاس مختلفة»، وأن ارجـاع الأعراض كلها إلى جنس واحد يصـير قائله إلى التهـافت والتناقض، بـل ويحيله إلى الكفر وكذلك هو الشأن عند النظام مثـلاً. إذ عندمـا يقول بـأن الأعراض تـرجع، في تعـدادها وكـثرتها، إلى عـرض واحد فـإنه يلزم من ذلـك «أن يكون الكفـر من جنس الايمـان، والقـول من جنس السكـوت، والعلم من جنس الجهـل والحب من جنس البغض ـ وأن يكـون فعل النبي ﷺ بـالمؤمنين مثـل فعل ابليس»[17] ـ وهذا القول هو، بطبيعة الأمر، غاية الكفـر والضلال ومنتهى التخبط في الخـطأ والكذب.

إذا ثبت صدق الصفات الثلاثة في العرض فإنه لا مندوحة عن قبول مـا ينتج عنهـا، بكيفية تلقـائية، ولا سبيـل عن الإنصراف عـما يقـوم في تضـاعيف تلك الصفات من معنى وهو القول باستحالة قدم الأعراض. فلا يكون القـديم قائـماً بغيره أبداً دون أن يكون مشاركاً لذلك الغير في القدم وداخلاً في جنسه، والحال أن العرض غير الجوهر. ولا يكون العرض قـديماً، وهـو، لغة، عـارض يحدث بعد أن لم يكن وهو، عقلاً، سيصير بعـد حدوثـه إلى زوال إذ «العرض لا يبقى

---

(16) البغدادي. ص 42.

(17) البغدادي. ص 48.

زمانين». وما كان قدمه محالا فإن حدوثه لازم، فالوجود لا يخرج عن الحالين أبداً (قدم أو حدوث) ـ وبالتالي فإن العرض حادث. وعن هذه النتيجة التي ينتهي إليها المتكلم تلزم نتيجة أخرى تكتسي، بدورها، صبغة الاستنتاج المنطقي وهي وجوب التسليم بحدوث الجوهر ذاته. ولعله يكفي في ذلك أن ننتبه إلى صفة الجوهر الأولى وهي استحالة عروه من العرض وما دام الجوهر متعلقاً، وجوباً، بما كان حادثاً فإنه لا انفكاك من التسليم بوجوب حدوثه، بل لعله يكفي أن نقف عندما يفيده الجنس الأول من أجناس الأعراض وهو الأكوان الأربعة حيث لا خروج عن حركة أو سكون أو عن اجتماع أو افتراق.

ينتهي المتكلم الأشعري إلى القول بحدوث العالم إذن: فما دامت الأعراض حادثة، والجواهر حادثة، وما دام العالم لا يخرج عن الجواهر والأعراض فإن العالم حادث وجوباً. ولكن شكاً يختلج في صدر المتكلم فلا يستطيع له دفعاً، واعتراضاً يتوهم الرد به على حججه فهو يبادر بمعالجته. والشك، على نحو ما يتوهم به الاعتراض عليه، هو سؤال المتسائل: «لم أنكرتم أن يكون صانع العالم طبيعة من الطبائع وجب حدوث العالم عن وجودها؟»[18]. ما المانع من حدوث الجواهر والأعراض، والعالم بالتالي، عن طبائع أولية على النحو الذي يصوره حكماء اليونان السابقون على سقراط؟ ولم لا تكون العلاقة بين العالم (= الجواهر + الأعراض)، وبين تلك الطبائع الأولى علاقة سبب بمسبب؟ لماذا لا ترجع نشأة العالم وكونه إلى مبدأ السببية الواضح أمره والمعقول تصوره؟ . . . ولكن هل السببية منته أمرها ومعقول تصورها كما يذهب الفلاسفة إلى ذلك ويوافقهم عليه المعتزلة، بالتضمين أحياناً، كما يقضي بذلك قول عمومهم، وبالتصريح حيناً آخر على النحو الذي يفيده قول النظّام في التولد، وقبله، في الكمون؟ يأتينا الجواب من صاحب «التمهيد»، في رده على فساد رأي «القائلين بفعل الطبائع».

«مما يدل أيضاً على فساد ما يذهبون إليه من اثبات فعل الطبائع أنه لو كان الاسكار والاحراق والتبريد والتسخين والشبع والري، وغير ذلك مما يدعونه من

(18) الباقلاني ـ. التمهيد. ص 34.

الأمور الحادثة واقعاً عن طبيعة من الطبائع، لكان ذلك الطبع لا يخلو من أن يكون هو نفس الجسم المطبوع أو معنى سواه. فإن كان هو نفس الجسم وجب أن يكون تناول الأجسام يوجب حدوث الاسكار والشبع والري، ومجاورة كل جسم يوجب التبريد والتسخين لقيام الدليل على أن الأجسام كلها من جنس واحد (. . .) وفي العلم باختلاف ما يحدث عند تناول هذه الأجسام دليل على أنه لا يجوز أن يكون الموجب لكل شيء منه بعض الأجسام الذي هو مجانس لسائرها. ولأن الشبع والري والاسكار ولو وجب عن تناول الطعام والشراب لوجب ذلك عند تناول الحصى والتراب والفث والحنظل، وأن يحدث الري والإسكار عند شرب الخل والبلسان وسائر المائعات والجامدات أيضاً، لأنها من جنس الطعام والشراب (. . .) وكذلك يجب، لو كان الإسكار والشبع والري ونماء الزرع حادثاً عن طبع الشراب والطعام والسقي والتسميد وحمى الشمس، لوجب أن تزداد هذه الأمور ما كانت الأجسام محتملة لها عند وجود أمثال ما أوجب ذلك وتناوله. فكان يجب أن يزيد الزرع وينمى، وإن بلغ حد النهاية في مستقر العادة، إذا أديم سقيه وأكثر تسميده وإظهاره للشمس حتى يزيد لذلك أبداً وينمى وأن توجب له هذه الأمور الزيادة في غير ابان الزرع وحينه، كما توجب ذلك في وقت عادة خروجه»[19].

آثرنا أن نفسح للأشعرية أنفسهم حيزاً كبيراً من القول في مسألة السببية هذه، أو القول بإنكار السببية بالأحرى، لا لأن قولهم فيها هو إحدى العلامات المميزة لمذهبهم، ولا لأن قولهم فيها هو أحد مفاتيح الولوج إلى النسق الأشعري برمته، بل أردنا بذلك أن ننبه إلى الكيفية التي تتقرر بها للعقل بعض المبادىء الأولية أو المفاهيم الكبرى التي تؤسس ذلك العقل وتشيده، ويتم بها تكونه. تنفي الأشعرية ارتباط شيء يعتبر سبباً بشيء آخر يعتبر مسبباً، أو هي تنفي ما يعبر عنه المناطقة في المعتاد بمبدأ السببية. وفي قول الباقلاني غنى وغناء عن تصدينا للمسألة بالشرح والإبانة، وفي قول الغزالي الشهير في العادة، والاقتران، والسبب، والتساوق ومثال القطن والنار والاحتراق كفاية وتحصيل،

---

(19) الباقلاني ـ. التمهيد. ص 39-42.

كما يقول الأصوليون، فما دام الطبع، أو فعل الطبع تدقيقاً في القـول، ينتفي في رأي الأشعرية فـإنه لا معنى لتعلق شيء بشيء آخـر بل الأشيـاء كلها تتعلق بمن كان فاعلاً على الحقيقة، ولم يكن فاعلاً من حيث المجاز. نعم، هنـاك المشاهـدة فعلاً، والمشاهـدة والحس أحد مصـادر المعرفـة الأكيدة عنـد الأشعريـة شأنها في ذلـك شأن المعقـول والمتواتـر سمعاً، والحـاصل تصـديقاً والمشـاهدة، في الأمثلة المذكورة كلها، تحمل عـلى وجوب التسليم بـالارتباط السببي بـين فاعـل، وهو السبب، ومنفعل هو المسبب. ولكن المشاهدة، وهذا ما يسهب الأشاعرة القـول فيه وما يلتمسون له الحجة بكل طريقة وسبيل، لا تعني قيام السببية بل لعلهـا، في العمق، تقصيها وتنفيها. المشاهدة تعني حصـول الاحتراق في القـطن «عند» مـلاقاة النـار، ولكنها لا تجيـز القول بتـاتاً بحصـول الاحـتراق «لـ» أو «بسبب» ملاقاة النار. فالله، الذي هو فاعل الاحـراق على الحقيقـة، قد أجـرى «العادة» بـوجود «التسـاوق» أو «الاقتران» بـين النار والاحـتراق وليس الاحراق من النـار بسبب طبع قائم في النار وملازم لها. واجمال القول فإن مبـدأ السببية «المـزعوم» يسقط ويتهاوى لسقوط معنى الطبع أو الفعل الصادر من «الفاعل» طبعـاً. وعند الـوصول، مـع الأشعريـة إلى هذه الغـاية من القـول، يصح لنـا أن نسجل أن السلب يحمل في جوفه ايجاباً من نوع آخر: القول السـالب لمبدأ السببيـة، عند الأشعرية، قول موجب لمبدأ آخر هو مبدأ «العادة» أو «مستقر العادة». والقول الموجب، لمبدأ «العادة» أو «اجراء العادة»، يحمل في جوفه قولاً آخر أو هو يمهد لـه، وهو القـول بإمكـان «خرق العـادة» و «ابطالهـا». هو، بتعبـير آخـر، تهيؤ واستعـداد لقبول مفهـوم آخر، سيـطلع علينا بعـد قليل ومن غـير أن يفاجئنـا، إذن، وهو مبدأ: الجواز أو التجويز.

مبـدأ آخر يتقـرر في العقل، عنـد المتكلم الأشعري، عن طـريق التفكـير في معنى السلب هذا، في سلب «الطبع» كل قـوة وقدرة عـلى الفعل والتـأثير، ويتم لـه بإمعـان النظر في معنى النفي، نفي «السببيـة» وإبطالهـا. وما يتقـرر للعقل، نتيجة لما يحصل عن السلب والنفي هذين من معنى، هـو أن الموجـودات جميعها تتساكن وتتجاور بجوار بعضها البعض فلا يكون بينها «طبعاً» تـأثير ولا تـأثر ولا تعلق لأحـدها بـالآخر ولا صلة لـه به وقبـولها لـلأكـوان الأربعـة (الاجتماع/

الافتراق، الحركة والسكون) من جانب أول، وانتفاء «السببية» بينها من جانب ثان يعني في جلاء ووضوح أن حقيقة العلاقة التي تقوم بها هي العلاقة الوحيدة الممكن قيامها بين الأجزاء «المفردة»، هي **علاقة : الانفصال**. ومتى أمعنا النظر وأطلنا التأمل في حقيقة ما يقوم به العقل، عند هذا الحد من النظر كما تقول المتكلمة، فإننا نجد أن العقل يقوم، من حيث لا يحتسب ذلك تقريباً ولا يطلبه، بإنتاج مفهوم جديد ينضاف بدوره إلى مفهوم «العادة» وذلك هو مفهوم : **الانفصال**. الانفصال على النحو الذي يقصده الجابري بالقول إنه أحد عناصر «الرؤية البيانية» ومكوناتها[20].

* * *

لا يتميز قول الأشعرية في الوحدانية عما سار عليه غيرهم من المتكلمين في الاسلام. فلا اختلاف بين المتكلمين، جميعهم، في وجوب اثبات الوحدانية بعد ثبوت الربوبية، ولا اختلاف بينهم في الحجج التي يسوقونها في ذلك والتي تؤول كلها إلى القول بالممانعة والتمانع. ذلك أن ثبوت الربوبية لا يمنع، منطقياً، من تجويز وجود أرباب تتعدد بتعدد الطبائع في قول الطبائعيين، وبعدد النجوم أو الأفلاك في قول المنجمين، أو هي تصير إلى اثنينية واجبة كما يذهب إلى ذلك الآخذون بمبدأي النور والظلام أو الإله الطيب والشيطان الخبيث ـ ولذلك يمضي المتكلم في تخصيص أبواب يفرد كل منها للرد على القائلين بتكثير الألوهية بعدما يكون قد فرغ من مناقشة منكري الربوبية أصلاً. ولا فرق، على العموم، بين ما نجده عند المتكلم من هذه الفرقة أو تلك إلا من حيث ما يوجبه التقدم أو التأخر في الزمان، أو من حيث ما يحدده الاطناب في القول أو الاقتصار فيه على الأدلة التي ترد ايجازاً واختصاراً وأما محتوى البرهان ذاته فواحد أو هو متقارب إلى درجة تفيد الوحدة في القول ما دام لا انفكاك للمسلم من التسليم بوحدانية الإله وحدانية مطلقة. وكذلك لا اختلاف بين المتكلمين في بسط دليل التمانع، وقد يختلف التعبير، أحياناً قليلة، فيلقب دليل التمانع بميزان التعاند كما نجد

---

(20) الجابري ـ. بنية العقل العربي ـ. مركز دراسات الوحدة العربية، 1986، بيروت. ص 241 وما بعدها.

ذلك عند الغزالي في «القسطاس المستقيم»[21]. ودليل التمانع معناه امتناع القول بوجود الهين اثنين لأن وجودهما معاً لا يخرج عن ثلاثة أحوال عند المتكلمين: فإما أن يتم مرادهما معاً، أو لا يتم مراد أي منهما، أو يتم مراد أحدهما دون الآخر ـ والأحوال كلها ممتنعة عقلاً. فلو فرضنا أن أحدهما أراد إنزال المطر في حين أن الثاني أراد حبسه فلا شك أنه يستحيل سريان الارادتين، كما لا شك أنه يستحيل انتفاء الارادتين معاً. تبقى الحال الثالثة، تحقق إحدى الارادتين دون الأخرى ـ والمغزى في هذه الحالة واضح: فالذي تجري ارادته هو الإله، لأنه الأقوى والأجدر بالألوهية، في حين أن عدم الارادة علامة العجز والنزول عن رتبة الألوهية بالتالي. وبالتالي، فالأحوال الثلاثة كلها توجب القول باستحالة التثنية ومن ثم فهي تحكم بوجوب الوحدانية في الربوبية ولزومها.

لا خلاف بين المتكلمين في هذه الأمور كلها ولا اختلاف بينهم في مجمل القول وأساسه بطبيعة الحال وإنما الاختلاف يبتدىء ويحصل فيما يلزم عن الوحدانية من الأقوال، وما يتفرع عنها من الآراء التي تريد إفادة التنزيه المطلق، والتنزيه، حقاً، أس الوحدانية وأساسها وشرطها الأول والأخير. والتنزيه يشترط توفر جملة من الشروط واجتماعها. منها انتفاء المثل والشبيه والمثلان أو المشتبهان، عند المتكلمين، هما «ما سد أحدهما مسد الآخر وناب منابه» كما يقول الباقلاني[22]. ومنها ما يفيده هذا الشرط الأول ذاته من وجوب نفي الاشتراك مع الغير في صفة من الصفات الجسمانية لأن الله غير الأغيار كلها، ومنها كذلك وجوب امتناعه على التحيز أو قيامه في جهة من الجهات الست، إذ لا يتحيز إلا ما كان جوهراً أو جسماً مؤلفاً، والله يتنزه عن الجهة والتحيز لما يلزمه من الصفتين المتقدمتين. ومنبع الاشكال في معاني التنزيه هذه ومصدر الخلاف بين المذاهب الكلامية هو ما ورد في القرآن من آيات تحرج هذه المعاني عند المتكلم أو تجعله منها في حرج قد لا يتسع له صدره ومذهبه إلا متى حمل تلك الآيات على التأويل وصرف القول فيها عن ظاهره. والحق أن كل المعاني التي يفيدها القول بالتنزيه، مما اكتفينا فيه بذكر البعض القليل، بل وما يمكن أن يتفرع عنها

(21) الغزالي ـ القسطاس المستقيم. ص 65-70.

(22) الباقلاني. ص 24.

من معانٍ أخرى يعظم اكتشافها والوقوع عليها لعظم ما عند المتكلمة من ذخيرة كلامية وما لديه من اطلاع على «آراء الحكماء الإلْهيين»، كلها مما يجده العقل، هو نتيجة ما كلف به من مسؤولية النظر المؤدي إلى معرفة الله. ولا سبيل إلى نسيان القاعدة الأولى التي يصدر عنها الناظر في الذات الإلهية، والتي تقضي بأن معرفة الله لا تكون اضطراراً وإنما هي تحصل عن استدلال ونظر، بل ولا معنى لتجاهل دلالة جعل هذه القاعدة الفاتحة والاستهلال في كتب المتكلمين. وبالتالي فإن القول بالتنزيه على النحو الذي يشرطه العقل، نتيجة معقولة تماماً ومنطقية كلية. هي ما يصير إليه العقل باعتبار آلية تفكيره ذاتها، وهي ما ينتهي إليه، وجوباً، بالنظر إلى ما يصدر عنه من مقدمات. والحق كذلك أن في القرآن آيات «متشابهات» لا تفيد التشبيه والمشابهة فقط، ولكنها تعلنها صراحة، ولا تؤدي إلى القول بالجهة ولكنها تعينها بالبيان الكامل. ولا نرى ضرورة في التذكير بتلك الآيات أو استعادتها، ولا نرى لنا حاجة في استعراض آراء المتكلمين فيها ولكننا نشير، مجملين القول، إلى أنها ألزمت المتكلمين بالتزام رأي واضح في مسألتين اثنتين: مسألة التأويل، تأويل ما تشابه من الآيات أو أشكل منها في معنى التنزيه. ومسألة الرؤية، رؤية الله بالأبصار يوم القيامة لما يتعلق بها من «حرج» بين ما يقضي به العقل، وما يلزم به النقل.

يذكر الغزالي، مراراً وتكراراً، أن قول «أهل الحق» هو «الاقتصاد في الاعتقاد» بين تفريط «الحشوية» وإفراط «المعطلة» لأن كلا القولين يخرج عن معنى التنزيه وحدوده. وقارىء الشهرستاني لا يجد أن «الحشوية» يثبتون لله ما ينسبه إلى نفسه من صفات تفيد الجسمية بل أنهم «أجازوا على ربهم الملامسة والمصافحة، وأن المسلمين المخلصين يعانقونه في الدنيا والآخرة إذا بلغوا في الرياضة والاجتهاد إلى حد الاخلاص والاتحاد المحض» وأنهم يتجاوزون بذلك القول بجواز الرؤية في الآخرة إلى القول بجوازها في دار الدنيا أيضاً. وأنهم لا يقولون إن لله يداً ووجهاً بل إن منهم من كان يقول «اعفوني عن الفرج واللحية واسألوني عما وراء ذلك»[23]. وقارىء القاضي عبد الجبار، في «شرح الأصول

(23) الشهرستاني ـ الملل والنحل. (سبقت الإشارة إليه). الجزء الأول. ص 105.

الخمسة»، أو قارىء غيره من المعتزلة يجد أن «أهل العدل والتوحيد» يحملون الصفات الجسمانية، مثل اليدين والوجه، محمل المجاز المحض، ولا يرون للاستواء على العرش في الآية الكريمة: **﴿الرحمٰن على العرش استوى﴾** معنى آخر سوى «الملك» وما في معناه من القهر والسلطة والسيطرة على الخلق والمخلوقات. وأما الاستواء ذاته فيستحيل لاستحالة التحيز على الله، ولامتناع وجوده في جهة معلومة، ولا معنى في الاعتماد على السمع في فهم هذه الآية لأنه لا انفكاك للمعتقد عن القول فيها بالتأويل وجوباً. وما يمنع من حمل الاستواء على غير ما يفيده المجاز من قول العرب من جهة وتقدير العقل من جهة أخرى، هو ما يجعل الرؤية في الآخرة، رؤية الله بالأبصار، غير جائزة لاستحالة أسباب الرؤية وشروطها. ومرة أخرى نذكر، ونذكر معاً، بأن ما يعنينا ليس هو معرفة ما يريده الغزالي، وما تريده الأشعرية على لسانه، من توسط في القول بين «جمود الحشوية»، و «غلو المعطلة»، ولكن مطلبنا هو إدراك المعنى القائم وراء ذلك القول.

ترى الأشعرية أن «الرؤية» تتقرر، أولاً، من جهة السمع: بدلالة القرآن من جهة أخرى، ودلالة كلام العرب من جهة ثانية. فلا سبيل إلى التغاضي عما ورد قول الله بالمنصوص عليه نصاً مبيناً لا يحتمل اشكالاً ولا تأويلاً. والمتكلم الأشعري يسلم أن «القرآن العزيز على ظاهره وليس لنا أن نزيله عن ظاهره إلا بحجة، وإلا فهو على ظاهره»[24]، فليس لنا أن نحمل على المجاز ما كان لا يحتمل الخروج على «الحقيقة». والنظر في القرآن، يفيد أحد معان أربع: فإما نظر هو نظر الاعتبار مثل قوله تعالى **﴿أفلا ينظرون إلى الإبل كيف خلقت﴾** (الغاشية: 17). أو نظر يفيد الانتظار: **﴿ما ينظرون إلا صيحة واحدة﴾** (يس: 49). أو نظر هو نظر التعطف **﴿ولا ينظر إليهم يوم القيامة﴾**. وأما نظر رابع لا يخرج عن معنى نظر الرؤية: **﴿وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة﴾** (القيامة: 22)، فأما المعنى الأول فغير وارد «لأن الآخرة ليست بدار اعتبار»، وأما المعنى الثاني فغير جائز، إذ الانتظار معه تنغيص وتنكيد لا يجوز أن يكون

(24) الأشعري ـ الإبانة. ص 40.

لأهل الجنة»، وكذلك يبطل المعنى الثالث لأن فيه إذلالاً لا يصير إليه أهل الجنة أبداً. فإذا «فسدت الأقسام الثلاثة صح القسم الرابع من أقسام النظر»[25] وذلك ما نفيده من «نفس القرآن». وأما ما كان من دلالة قول العرب فهو أن «النظر في كلام العرب، إذا قرن بالوجه، ولم يضف إلى الوجه الذي قرن بذكره إلى قبيلة ولا عشيرة وعدي بحرف الجر، ولم يعد إلى مفعولين، فالمراد به النظر بالبصر لا غير ذلك. ألا ترى إلى قولهم «انظر إلى زيد بوجهك» يعنون بالعين التي في وجهك؟»[26].

وترى الأشعرية أن «الرؤية» تثبت، ثانياً من جهة العقل: «والذي يعول عليه في اثبات جواز الرؤية بمدارك العقول أن نقول: قد أدركنا، شاهداً، مختلفات وهي الجواهر والألوان. وحقيقة الوجود تشترك فيها المختلفات وإنما يؤول اختلافها إلى أحوالها وصفات أنفسها، والرؤية لا تتعلق بالأحوال. فإن كان ما يرى ويميز عن غيره في حكم الادراك فهو ذات على الحقيقة، والأحوال ليست بذوات. فإذا تقرر، بضرورة العقل، أن الإدراك لا يتعلق إلا بالوجود، وحقيقة الوجود لا تختلف، فإذا رئي موجود لزم تجويز رؤية كل موجود. كما أنه إذا رئي جوهر، لزم تجويز رؤية كل جوهر ـ وهذا قاطع في إثبات ما نبغيه»[27]. تثبت الرؤية، من جهة العقل، استناداً إلى ما يقضي القياس بجوازه وإمكانه. فكما أن الجواهر والأعراض تدرك بالعقل، من غير أن تنظر إليها العين فإن العقل يدرك ما لم يكن جوهراً ولا عرضاً وكان إدراكاً عقلياً خالصاً ـ ذلك أن الإدراك لا يكون إدراكاً لجنس الموجودات ولا لأعراضها بل هو إدراك لمحض وجودها. ثم إن الأشعرية ترى لجواز الرؤية، عقلاً، وجهاً آخر هو استحالة اثبات ما يحيل الرؤية ويمنعها من جهة العقل وهم يتهكمون على خصومهم المعتزلة لما يرونه من امكان سبر الموانع، التي تحول دون الرؤية، وحصرها إذ لا حد للموانع ولا نهاية لها. وما يجب أن يقال لهؤلاء الخصوم، في قول الجويني، هو أن «عدم عثوركم على ضبط الموانع لا ينتصب علماً قاطعاً، وأنتم عرضة

(25) الأشعري ـ. الإبانة. ص 37.
(26) الباقلاني ـ. التمهيد. ص 267.
(27) الجويني ـ. الارشاد. ص 164-165.

للزلل، ولا يجب لكم العصمة ولا الإحاطة بقصارى الأشياء وحقائقها»[28].

فما الذي «تدل» عليه هذه الأدلة التي ترى الأشعرية ثبوتها من جهتي النقل والعقل؟

قد يكون أخص ما تدل عليه هو كشفها عن حقيقة العلاقة التي ترى الأشعرية قيامها بين المعقول والمنقول، أو لنقل بأنها تضطر إلى اعادة استحضارها وتذكرها. وبين معارضة الحشوية، في رفضها للعقل جملة، وقولها بأن العقل هو المعول عليه في معرفة الله وإثبات معنى الربوبية والوحدانية، ومعارضة المعتزلة، في رفضها أن يجترأ العقل فيبدي نظره في ما كان النص فيه معلناً واضحاً، وفيما كان لا يقبل أن يحمل على المجاز، بين هذين الوضعين يريد العقل أن يظفر بمكان وسط، ولكن واقع حاله يجعله يتطلع إلى الحنبلية في رجاء وأمل في الانقاذ من ورطة لا يملك إلا أن يعترف بوقوعه فيها. يشعر العقل، فيما يبدو أنه يضيق حرجاً بما يوكل إليه من مهمة التدليل العقلي على ما كان العقل فيه عاجزاً ـ ولذلك فإن قصارى ما ينتهي إليه هو مجرد الاعلان الغريب بأن ما لا يملك العقل أن يبرهن على استحالته فليس له إلا أن يقر بإمكانه، وأن يقول بجوازه.

لا يسع العقل إذن إلا أن يقرّ بالتجويز، تجويز ما يقره النقل، إذ ثبت قصور العقل عن تدعيم النقل بواسطة الحجة والبرهان. إن مبدأ التجويز، متى أمعنا النظر في معناه ومغزاه معاً، لا يرقى إلى مستوى البرهان الايجابي، فيكون إثباتاً كاملاً، ولا يقنع بمنزلة البرهان السلبي أو البرهان بالسلب، فيكون نفياً قاطعاً، وإنما هو تردد واضطراب، متى حملناه على وجه، وهو إلى التسليم والاذعان لما يصرح به النقل أقرب منه إلى تدعيم النقل بالحجة والبرهان. ذلك ما ينتهي إليه نظر العقل عند الأشعري، وذاك هو المبدأ الثالث الذي ينتجه العقل أثناء ذلك النظر في الوحدانية. ولكن هذا المبدأ لا يكتسب صلابته النظرية الكاملة،

---

(28) الجويني ـ. الارشاد. ص 166.

إلا بعد أن يتعرض لاختبار آخر يسعى فيه العقل لإزالة الحرج والتردد: وذلك الاختبار هو النظر في الصفات الإلهية.

* * *

نعلم أن الأشاعرة حين يتحدثون عن الصفات الإلٓهية فهم يقصدون بها ما يقصده عموم المتكلمة حيث يجعلون عدد الصفات سبعاً، وينصون على أن تلك الصفات هي: الحياة، والسمع، والبصر، والقدرة، والارادة، والعلم، والكلام. ومعلوم كذلك أنه لا اختلاف بين المتكلمين في أمر الصفات الثلاثة الأولى منها (الحياة، السمع، البصر)، فهم يقطعون فيها بالإيجاب ويحيلون خلو الإله منها، كما أنه لا اختلاف في وجه تعلق الله بتلك الصفات. في حين أن الصفات الأربع الأخرى تثير جملة من القضايا، هي التي تميز فيه قول المعتزلة وكثر جدال خصومهم فيها. وما طلبناه من آراء الأشاعرة في الربوبية وفي الوحدانية، هو عين ما نطلبه منهم في الصفات وهو الوصول إلى معرفة ما يختفي خلف القول المعلن من مفهوم أو مفاهيم مضمرة، أو ما يقوم منها في تضاعيف ذلك القول.

يدخل الأشاعرة في جدال عنيف مع المعتزلة، في الحديث عن الصفات الإلٓهية، فيصبح كلامهم أكثر اشتداداً ولهجتهم أكثر حدة مما كانوا عليه حين الخوض في مسائل الرؤية، والجهة، والتنزيه باعتبار ما يتفرع عن القول في كل صفة من مواقف وقضايا. بل لعل الخوض في المسائل المشار إليها قبل قليل، وما ينتج عن ذلك الخوض من تبين لمواطن الخلاف وأسباب الاختلاف، يقوم بدور التوطئة والتمهيد. وقد لا نستعجل نتيجة فحصنا لهذا الخلاف بين الأشعرية وخصومها الأقوياء، إذا ما بادرنا إلى القول بأن الأمر كله يرجع إلى مفهوم التجويز حيث أقره الأشاعرة (على نحو ما رأينا على كل حال)، في حين أن المعتزلة لم يشاؤوا للمعقول أن يسلم للمنقول بكيفية يكتنفها التردد ويلفها الحرج. ولكننا، قبل أن نصغي إلى رأي الأشعرية في الصفات الأربع (القدرة، الارادة، العلم، الكلام)، يتعين علينا أن ندرك ما يرونه في معاني الوصف، والصفة، والموصوف.

«**أما الصفة** فهي الشيء الذي يوجد بالموصوف أو يكون له ويكسبه الوصف الذي هو النعت الذي يصدر عن الصفة. فإن كانت مما يوجد تارة ويعدم أخرى غيرت حكم الموصوف وصيرته عند وجودها على حكم لم يكن عليه عند عدمها (. . .) وإن كانت الصفة لازمة كان حكمها أن تكسب من وجدت به حكماً يخالف حكم من ليست له تلك الصفة، وذلك نحو حياة الباري سبحانه وتعالى (. . .) وأما **الوصف** فهو قول الواصف لله تعالى ولغيره بأنه عالم حي قادر منعم متفضل. وهذا الوصف، الذي هو كلام مسموع أو عبارة عنه، غير الصفة القائمة بالله تعالى (. . .) وكذلك قولنا: زيد حي عالم قادر إنما هو وصف لزيد وخبر عن كونه على ما اقتضاه وجود الصفات به، وهو قول يمكن أن يدخله الصدق والكذب. وعلم زيد وقدرته هما صفتان له موجودتان بذاته يصدر الوصف والاسم عنهما ولا يمكن دخول الصدق والكذب فيهما (. . .) **يدل على ذلك أمور من جهة وضع اللغة ودلالات العقول أيضاً**. فأما ما يدل على ذلك **من جهة اللغة**، فهو أن أهل اللغة (. . .) قد وقفونا على أن النعوت والصفات هي الخلق والحرف والأديان والأنساب، فوجب أن يكون القول ليس بصفة لمن هو وصف له، وإنما سمي صفة مجازاً وعلى معنى أنه وصف له وأخبار عن الصفة (. . .) ومما يدل على ذلك من جهة المعنى أنه لو كانت الصفة في الحقيقة ليست بمعنى أكثر من وصف الواصف وقوله: «إن زيداً عالم قادر حي لوجب أن يكون لزيد في الحقيقة في حالة واحدة صفتان متضادتان ولوجب أن يكون حياً وميتاً (. . .) إذا قال بعض الواصفين له إنه حي وقال آخر إنه ميت»[29].

فنحن، كما نلاحظ ذلك، أمام ثلاثة حدود هي الصفة، والوصف، والموصوف وأحدها متميز عن الآخر يجتهد الباقلاني في إظهار ذلك في عبارة دقيقة واضحة يقعد فيها للموقف النهائي الأشعري في المسألة. وأما عند المعتزلة، (أو المعتزلة كما يراهم خصومهم الأشاعرة على الأقل) فإنه لا فرق بين الصفة والوصف «الذي هو قول القائل وإخبار المخبر عمن أخبر عنه بأنه عالم قادر». وهم كذلك لا يرون فرقاً بين الموصوف وقول الواصف له. وكما رأينا

---

(29) الباقلاني ـ. التمهيد. ص 213-221.

الباقلاني يقول إن هذا الرأي يجد سننه في «اللغة ودلالات العقول»، فإن المعتزلة، من جانبها، تقول نفس القول وتحتج بدورها بقول العرب و «مراد أهل النحو». ولكن معنى كل من اللغة ودلالة العقل ينهض على مقدمات ومسلمات هي، عند هذا الفريق، غيرها عند الفريق الآخر. فأصل اللغة، عند أهل العدل والتوحيد، اصطلاح وموافقة، في حين أنه، عند «أهل الحق» توقيف وتسليم. ومتى اختلفت المقدمات والمسلمات في أصل اللغة وفي تأويل كلام العرب، ومتى كان لدلالة العقل عند هذه الجهة معنى غير الذي لها عند الجهة الأخرى فإنه يكون من الطبيعي أن يقوم الخلاف في معاني الصفات الإلهية، وأن يقع الاختلاف فيما يتفرع من القول في كل صفة من أحكام ومن قضايا فيؤول إلى مواقف متعارضة وآراء متخاصمة.

ولكن هذا القول في أصل اللغة وما إليه، وكذا الاختلاف في الصفة وهل هي عين الموصوف أم لا، لا يقوم بدور المقدمة والتمهيد إلا من حيث البناء المنطقي الظاهري أو الشكلي، وأما الحقيقة فإن هذه المقدمات كلها لا توضح إلا بعد أن يكون الرأي في الصفات قد تقرر سلفاً ومع حاجة إلى تبرير نظري يحمل للرأي أسساً صلبة، ومع بناء منطقي متماسك يكسب الرأي دقة وقوة. وبالتالي فإن المقدمة هي النتيجة في الواقع، أو قل إن النتيجة توجد، سلفاً، في المقدمة. وحيث إن القارىء اليوم يملك القدرة على تبين هذا المعنى فإنه لا يضيره في شيء أن يتابع المتكلمين في طريقتهم، وأن ينتقل معهم في استدلالهم، وفقاً لما يعينونه من خطوات، ما دام في مكنة هذا القارىء أن يفلت من «ضرورة النسق»، وأن يوجه نظره صوب ما يقيم النسق ذاته من أساس «إبستمي»، وحيث أن الأمر كذلك فإنه يحق لنا أن نتساءل: ما تفسير ذهاب الأشعرية إلى القول باختلاف الصفة عن الموصوف، وقول المعتزلة بل إنها عينها؟ وإذا كان الجواب، بناء على التنبيه أعلاه، بأن ما يفسر الاختلاف في الصلة بين الصفة والموصوف هو الاختلاف في الصفات الإلهية فإننا سنجد أن سؤالاً آخر يطرح علينا، وهو السؤال المتعلق بدور العقل وما يلزمه في هذا القول أو ذاك.

فأما لماذا كان المعتزلة لا يرون فرقاً بين الصفة والموصوف فإن تفسير ذلك نجده في قولهم بحدوث الصفات، ومفتاح هذا القول الأخير يوجد، كما هو

معروف، فيما يؤدي إليه فهمهم لمعنى الوحدانية وما يلزمها من وجوب التنزيه، ثم إلى ما يحمل به القائل بالتنزيه، على مذهبهم، على التأويل العقلي. وبناءً على أحكام التأويل العقلي هذه، وعلى مغزى التنزيه ذلك، فإن المعتزلة لا يمكنهم أن يسلموا بأن موجب تعلق الصفات الإلهية بالذات الإلهية هو القدم - فلنقتطف، من أجل ابراز وجهة نظرهم، بعضاً من أدلتهم في حدوث العلم والإرادة. فلو كان الله تعالى «عالماً بعلم لكان يجب في علمه أن يكون مِثلاً لعلمنا، وفي علمنا أن يكون مِثلاً لعلمه تعالى، وهذا يوجب أن يكونا قديمين أو محدثين، لأن المثلين لا يجوز افتراقهما في قدم ولا حدوث وذلك محال» - ولا حرج في القول باكتساب الإنسان لعلم جديد لم يكن يعرفه ولا ضرر في انتقاله من طور، كان فيه جاهلاً، إلى طور آخر أصبح فيه عالماً، ولا بأس في الاستمرار في الانتقال من حال إلى حال. أما بالنسبة لله تعالى، فذاك محال، ولا يعقل حصوله دون حصول تغير في ذاته. ثم إنه «إذا كان عالماً بعلم لا بد في ذلك العلم من أن يكون متعلقاً بما تعلق به علمنا وهذا يقتضي تماثلهما، لأن العلمين إذا تعلقا بمتعلق واحد على أخص ما يمكن كانا مثلين، بدليل أنه لو طرأ عليهما ضد لنفاهما جميعاً، والشيء الواحد لا يجوز أن ينفي شيئين مختلفين غير ضدين»[30] ولا انفكاك من هذا التناقض الذي يوقع فيه القول بوجود قديم، هو الله وحده أو هو القديم بإطلاق، ثم القول بالاشتراك في القدم على معنى من المعاني لا انفكاك من ذلك إلاّ بالاعتراف بحدث العلم. وما يلزم في العلم يلزم في الارادة كذلك فالله «مريد (. . .) بإرادة محدثة موجودة لا في محل» وإرادة الله هي فعله ولو كان «مريداً بإرادة قديمة لوجب أن تكون هذه الارادة مثلاً لله تعالى، لأن القدم صفة من صفات النفس والاشتراك فيها يوجب التماثل. ألا ترى أن السواد لما كان سواداً لذاته وجب في كل ما شاركه في كونه سواداً أن يكون مثلاً له؟ ولأنه كان يجب أن يكون هذا المعنى عالماً قادراً حياً مثل القديم تعالى، لأن الاشتراك في القديم يوجب الاشتراك في سائر صفات النفس، وقد عرف فساده»[31].

---

(30) ع. الجبار. شرح الأصول الخمسة. ص 201.

(31) ع. الجبار. شرح الأصول الخمسة. ص 447.

نعتقد أن ما رمناه من غرض، باستماعنا إلى رأي المعتزلة في العلم والارادة، قد تم حصوله فعلاً. فنحن قد تبينا الآن أن صفات الله لا يمكن أن تحمل على القدم وإلا مسّ معنى الوحدانية ما يضيره والتبس أمر التنزيه. ولكن للمسألة دلالات أخرى تتصل بما ينتج عن الصفات الإلهية بالنسبة للإنسان أو ما يتعلق منها، في تصور المعتزلة، بمبدأ العدل الإلهي. فلا يكون تمام العدل الإلهي وكماله، ولا تجري أحكامه إلا متى كان الإنسان على نفسه بصيراً فيلزمه التكليف، في لغة الشرع، وتحق عليه المسؤولية، في لغة العقل والأخلاق معاً. ولا يتحقق معنى العدل الإلهي كاملاً إلا إذا استوفى شروطاً أخرى ثلاثة: أولها الوعد والوعيد، فيجب على الله به أن يجازي المسيء وأن يثيب المحسن. وثانيها: أن يريد صلاح ما فيه العباد، وأن يرى منه ما كان الأصلح. وثالثها: أن يكون الحسن والقبح ذاتيان في الأشياء، فيحسّن الشرع ما كان حسناً في ذاته، ويقبّح ما كان قبيحاً في ذاته، وبالتالي أن يقوم هناك «تطابق» بين نظر العقل وحكم الشرع في الأفعال كلها.

أول شروط العدل الإلهي إذن هو الحرية، حرية الإنسان الفاعل، وأول علامات الحرية أن يكون الفعل صادراً من الفاعل ومتعلقاً به وجوباً. والمعتزلة بذلوا جهداً كبيراً في الدفاع عن نسبة الفعل إلى فاعله، وأظهروا في ذلك قوة ودربة على الاحتجاج بدلالات العقول وقول أهل اللغة وانتهوا في ذلك، كما هو معلوم، إلى القول بالاستطاعة والتوليد، ونشط متأخروهم في دحض معنى الكسب وفي الرد على الأشعرية القائلة به ردوداً عنيفة. ولسنا نريد أن نتوسع في حججهم التي يبطلون بها الكسب بل نكتفي بالإشارة إجمالاً إلى أنهم يرون فيه التباساً شديداً يجعله «غير معقول في نفسه، وإذا ثبت أنه غير معقول في نفسه كفيت نفسك مؤونة الكلام عليه، لأن الكلام على ما لا يعقل لا يمكن». ثم إنهم يرون أن «أهل اللغة» لا يجيزون، بتاتاً، ما يقصد إليه الأشاعرة. إذ «الكسب كل فعل يستجلب به نفع أو يستدفع به ضرر. يدلك على ذلك أن العرب إذا اعتقدوا في فعل أنه يستجلب به نفع أو يستدفع به ضرر سموه كسباً، ولهذا سموا هذه الحرف مكاسب، والمتحرف بها كاسباً، والجوارح من الطير

كـواسب»[32]، وخارج هـذه المعاني لا يـوجد للكسب معنى آخـر، وبذلـك فإن المذهب يفسد من جهتي العقل واللغة معاً.

يصير المعتزلة إلى القول بـأن الصفة هي عـين الموصـوف لأنهم يصدرون، في الصفات الإلٓهية، عن الرأي الذي يقضي بحـدوث الصفات كلهـا فليس القرآن وحده (= كلام الله، الكلام) هو المخلوق له. فالحيـاة «لا يصح الإدراك بهـا إلا بعـد استعمال محلهـا في الادراك ضربـاً من الاستعـمال»[33]، والقـدرة «لا يصـح الفعل بها إلا بعد استعمال محلها في الفعل أو في سببه ضرباً من الاستعمال»، ولو قلنـا غير ذلـك لكنـا نثبت، في رأي المعـتزلـة، الجسميـة لله وكنـا نجعله «محـلاً للاعراض». وقد رأينا ما يماثل هذا القول في العلم والارادة. ولو قلنا غير هـذا القول لكنا نمس معنى الوحدانية بسوء، كما قلنا سابقاً، وكنـا نشين معنى العـدل الإلٓهي ونمنع جريانه على الوجه الكامل اللائق بالذات الإلٓهيـة. وإذن فإن قـولهم هـذا يتناسب مـع قواعـد المذهب الاعـتزالي، في كليته، ويتـوافق مع مـا يرونـه للعقـل من معنى، وما يـرونه لـه من دور في معرفـة الله على النحـو الـذي يمكن للعقل أن ينشىء تلك المعرفة. فذلك هو مغزى النظر الاعتزالي وغايته، فالأمور عنـدهم تؤول إما إلى اثبـات كلي أو نفي تـام، إما إلى ايجـاب وإمـا إلى سلب. وبترجمتنا لهذا الكلام إلى التعابير المذهبية الكلامية نقول: فإما جبر وإمـا اختيار، وإما قول بـالتشبيه والتجسيم وإمـا اقرار بـالتنزيـه المطلق وذهـاب إلى ما يعتـبره الخصـوم تعطيـلاً. ولا توسط بـين هذه الأمـور كلهـا: ذلـك مـا يقـرره العقـل الاعتزالي وما يمكنه أن يقبله.

وأمـا الأشعريـة فحكموا بـأن في استطاعـة العقل أن يصـير إلى قبول أجـوبة مخالفة وقـالوا بقـدرته عـلى التسليم بطريق ثـالث يكون بـين الايجاب والسلب، ويقوم بين النفي والإثبات. ذلك هو طريق التجـويز، هـو إمكان ثـالث تذهـل عنه المعتزلة لأسباب تختلف بـاختلاف مللهم. وهم يـذهلون عنه لأنهم يـريدون أن يجعلوا للعقـل سلطانـاً حيث لا يملك ذلـك ولا يستـطيعـه. ولـذلـك وقـع

---

(32) ع. الجبار. - شرح الأصول الخمسة. ص 363-364.

(33) ع. الجبار. - شرح الأصول الخمسة. ص 201.

المعتزلة، في رأي الأشاعرة، في جملة من الأخطاء الشنيعة في المسائل التي تتعلق بمعنى العدل الإلهي، على نحو ما يفهمونه به ونحو ما يرون تعلق عدد من القضايا به. وأخص تلك القضايا، كما أسلفنا الحديث عنه، هو القول بالاستطاعة والتوليد (من جهة الإنسان) والقول بوجوب فعل الأصلح، ومراعاة الوعد والوعيد، وجعل الحسن والقبيح معنيان يقومان في الأشياء، (من جهة الإله). والأشاعرة يجتهدون في إظهار فساد هذه القضايا كلها والتدليل على بطلانها.

تبطل الاستطاعة بموجب الأدلة نفسها التي تبث بها بطلان السببية وفساد الحكم لِتعلق نتيجته بفعل يعتبر سبباً له وفاعلاً فيه بالطبع وربما أضاف الأشاعرة إلى تلك الأدلة أدلة أخرى تناسب معنى الاستطاعة ودلالة التولد. من ذلك قول الباقلاني أنه «لو كان الفاعل لهذه الأسباب قادراً عليها بقدرة تقارنها لصح أيضاً أن يقدر على أضدادها بدلاً من القدرة عليها بقدرة تقارنها (. . .) ولو صح أن يقدر العبد على تحريك ما قرب منه من الأجسام وعلى تسكينه بغير سبب لصح أن يقدر على تحريك الجسم وتسكينه بغير سبب، إذا كان هو بمدينة السلام والجسم بأقصى تخوم خراسان. ولو صحت قدرته على ذلك لصحت قدرته على ذلك في سائر الأجسام، ولم يكن بعضها أولى من بعض»[34] ـ والحال أن ذلك لا يصح منه «وفي فساد ذلك دليل على سقوط هذا القول». لا تعلق لسبب بمسبب وإنما هي، كما سلف الذكر، عادة يجريها الله. ولو أن الله «أجرى العادة بأن يفعل الألم الشديد العظيم عند الضرب اليسير، ولا يفعل الألم العظيم الكثير عند شديد الضرب بل يفعل ما ينافيه من اللذات لوجب أن يكون يسير الضرب مولداً لعظيم الألم وشديده مولداً ليسيره»[35]. وكما أجاز العقل الحالة الأولى (حصول الألم من الضرب الشديد)، فإنه يقدر على تجويز الحالة الثانية: (عدم الألم من الضرب الشديد وحصوله من يسيره). ولا يتسع العقل لقبول معنى التولد، إذ المعلوم من هذه العبارة هو، كما يقول الغزالي: «أن يخرج جسم

(34) الباقلاني ـ. التمهيد. ص 298-299.

(35) الباقلاني ـ. التمهيد. ص 299-300.

من جـوف جسـم كما يخـرج الجنين من بـطن الأم والنبات من بـطن الأعراض، وهذا محال في الأعراض»[36].

ويبطل القول بأن الحسن والقبيح معنيان ذاتيان يقومان في الأشياء فلا يكـون بين الناس اختلاف أبداً فيهما. والدليل على ذلك أن كلًا «بحسب غرضه يـطلق اسم الحسن والقبـح، بل يقتـل ملك من الملوك فيستحسن فعـل القـاتـل جميـع أعدائه ويستقبحه جميع أوليـائه (. . .) والانسـان قد يـطلق اسم القبيح عـلى ما يخـالف غرضـه وإن كان يـوافق غرض غـيره، ولكنـه لا يلتفت إلى الغـير»[37]. ومعنى هذا أن العقل لا يملك أن يحسن ويقبح مثلما كان غير مالك لأن يوجب: وكما أن مدرك الوجوب هو الشرع وحده، فإن مدرك الحسن والقبح هو ما ينسبه الخلق إلى الأشيـاء من اضافـات، وبلغة الأشـاعرة أنفسهم فـإن الحسن والقبيح وصفان، ومن حيث هما كذلك فإنهما غير الصفة اللازمة للذات.

وبطلان دعوى الصلاح ورعاية الأصلح يتم من طرق كثيرة عند الأشعـرية، لعل أشهرها هو المثال الذي يـورده الغزالي في أكـثر من كتاب من كتبـه والمتعلق بالصبيان الثلاثة وإيجاب النار على أحدهم، لأنه بلغ ومات عـلى الكفر ـ وجعـل مرتبة أحد الآخرين دون الأخرى: لموت الأول منهما في الصبا، ولـوصول الثـاني منهما مرحلة البلوغ والتكليف وموته عـلى الايمان. ومغـزى المثال هـو أن «يظهـر عـلى القطع أن الأصلح للعبـاد كلهم ليس بـواجب ولا هـو مـوجـود»[38]، هـو «رسالة» موجهة إلى العقل لكي يحد من غلوائه وكبريائه وينتبه إلى خطر غروره، ويدرك تخلفه وقصوره عن درك ما تـريده الارادة الإلٓهيـة. هو تنبيـه للعقل إذن، حتى يبتعد عن سبيل المقايسة الخاطئة: مقايسة الارادة الإلٓهية بالعقل البشري.

تبقى مسألة وجوب الأخذ بالوعد وتنفيذ الوعيد. فالمعتزلة تعلي من شأن هذه المسألة حتى تجعل منها ثالث أصل من أصول مذهبها الخمسة وهي أول ما يلحق بالعدل من معنى. وأحد ما يلزم الإلٓه، حتى يكون عادلاً، هو أن يكون صادقاً

---

(36) الغزالي ـ. الاقتصاد. ص 128.

(37) الغزالي ـ. الاقتصاد. ص 170-171.

(38) الغزالي ـ. الاقتصاد. ص 182.

في وعده ووعيده، والله كذلك لأنه لا يظلم عبيده، ولا يريد ظلمهم، بل ولا يقدر عليه. والأشعرية ترى أن المعتزلة، إذ تلحق معنى الظلم بالله في أحوال تصورها، فهي تقع في خطأ لا تبينه. وما لا تتبينه هو أن «الظلم منفي عنه بطريق السلب المحض كما تسلب الغفلة عن الجدار والعبث عن الريح»، فكما لا يوصف الجدار بالغفلة أو السفه أو العقل، وكما لا توصف الريح بالعبث أو القصد والرغبة، ولا يوصف أي منهما بأضداد هذه الصفات، فكذلك يسلب عن الله معنى الظلم فلا متعلق له به. والظلم «إنما يتصور ممن يمكن أن يصادف فعله ملك غيره، ولا يتصور ذلك في حق الله تعالى أو يمكن أن يكون عليه أمر فيخالف فعله أمر غيره (. . .) فمن لا يتصور منه أن يتصرف في ملك غيره ولا يتصور منه أن يكون تحت أمر غيره كان الظلم مسلوباً عنه لفقد شرطه المصحح له»[39]. والكون كله ملك الله، والخلق جميعهم عبيده وقد كان له لو شاء أن يخلق العالم على غير الصورة التي هو عليها الآن، بل لا يبالي لو لم يخلقه أصلاً ويظهره من عدم. وإذ خلق الخلق وفرض الكفر والايمان فإنه «لا يبالي لو غفر لجميع الكافرين وعاقب جميع المؤمنين ولا يستحيل ذلك في نفسه ولا يناقض صفة من صفات الإلهية»[40]. بل إن في ذلك تأكيد لمعنى الربوبية، ودلالة الوحدانية، وحمل الصفات على ما هي عليه من الثبوت والقدم. لا تعلق صفة الظلم، وقد تبين الأمر على هذا النحو، إلا بالعقل البشري. وهي لا تعلق به إلّا لأنه أخل بشرط العدل الأول والأخير وهو الامتناع عما كان للغير ملكاً. والعقل يظلم نفسه ويظلم غيره لأنه مظنة القصور ومعرض الخطأ. والظلم والخطأ، معاً، يلزمانه حيث يتجرأ على اقتحام ما لا قبل له به ولا قدرة له عليه، وهو محاولة إدراك ما يمتنع عليه إدراكه من الحكمة الربانية.

قد يتساءل المتكلم الأشعري: وما مصدر الخطأ في عمل العقل هذا؟ أليس قد طلب منه أن يظهر قوته وطاقته في الاستدلال على اثبات الربوبية على النحو الذي يقره القرآن؟ ثم إن هذا المتكلم يجيب: نعم. ولكن العقل، على نحو ما يعمله المعتزلة في الكون كله، وعلى نحو ما ينظرون به في الذات الإلهية، يظل

(39) الغزالي ـ. الاقتصاد. ص 181.

(40) الغزالي ـ. الاقتصاد. ص 182.

أسير ثنائية لا يخرج عنها. فالأشياء تكون عنده إما وجوباً أو امتناعاً، ولا تخرج عن السلب والايجاب، ولا عن النفي والاثبات والحال أن هنالك، في الأحوال كلها، طريق ثالث هو طريق الاحتمال والإمكان، هو طريق الجواز. يضطرب العقل ويكثر ضيقه وتبرمه إذ يعجز على احالة ما يطمح إلى الحكم باستحالته، بعد أن يكون قد أثبت استحالة الوجه الآخر للقضية. هو مثلاً ينفي استحالة نفي الوحدانية وما تعنيه من التنزيه، ولكنه يحيل الاستواء والرؤية فيقع في الحيرة والتخبط لا لشيء، إلا أنه يجهل طريق الإمكان والجواز هذا. والعقل يشترط للعدل شروطاً ويجعل انتفاءها ظلماً محضاً فيحار ويتخبط، كرة أخرى، حيث ينظر في أفعال الله ويعسر عليه جعلها تستجيب لتلك الشروط، فيقسر تلك الشروط على التوافق مع الأفعال الإلهية متوسلاً في ذلك بإرباك ما تقرره «دلالات العقول» من معانٍ، وما «أوقف عليه أهل اللغة» من مراد للكلمات والألفاظ. والحال أن في وسعه أن يبتعد عن الضيق والحرج وينصرف عن المكابرة والغرور لو التفت فأدرك سبيل التجويز وحمل الأفعال الإلهية على محملها الحقيقي وهو الجواز.

ينتهي المتكلم الأشعري إلى القول بأن «أفعال الله جائزة لا يوصف شيء منها بالوجوب»، ويصير، في نضاله ضد الطبائعيين، إلى الحكم ببطلان السببية، وفي ردوده على النظام، إلى ابطال القول بالتولد وفساد نظرية الكمون. ويجتهد هذا المتكلم في تقرير معنى الطبع، وتأسيس دلالة الكسب، بعد أن يكون قد اطمأن إلى أن الجواهر تكون أجزاء مفردة، فلا اتصال بينها وانما هو تجاور وانفصال. والعقل في هذا كله يظفر، في كل مرة، بمفهوم جديد ينضاف إلى المفهوم السابق حتى إذا انتظمت جملة مفاهيم: **الانفصال**، **والطبع**، والكسب في حقل دلالي منسجم استكمل كبير المفاهيم الأشعرية نضوجه وتوفرت له كامل أسباب الولادة الطبيعية فكان هو مفهوم: **التجويز**. وهذه أمور كلها تعني في تقدير المتكلم الأشعري، ونحن نعبر عن فكرته بتعابيرنا المعاصرة اليوم، أن الحصيلة كانت ايجابية بالنسبة للعقل الأشعري بل وإنها لشديدة الايجابية لاجتماع جملة شروط واكتمال عدة أسباب. فمن جهة أولى فإن اجتماع المفاهيم (المذكورة قبل قليل) لم يحدث بكيفية قسرية ولا تم على نحو اعتباطي بل هي قد انتظمت فيما

بينها في حقل دلالي منسجم، فلا اضطراب في ذلك الحقل ولا ارتباك فيه. ثم إن هذا الاجتماع الموفق يشهد، من جهة ثانية، بالتوفيق في المهمة العسيرة التي أسندت إلى العقل فقام بها خير قيام: مهمة «النظر في الله» نظراً هدفه اثبات الربوبية واقرار الوحدانية وتأكيد الصفات الإلهية على ما هي عليه في القرآن وفقاً لما تقرره العقيدة الأشعرية. وليس ينال من هذا النجاح في شيء الوصول إلى نتيجة قد يكون فيها بعض السلب والقصور بالنسبة للعقل وقدرته على المعرفة: فالعقل يكتشف ما يطيقه ويقدر عليه كما يدرك أن هنالك ما لا يطيقه ولا يقدر عليه. فعند الأشعري أن هذا السلب الظاهري ايجاب كله فهو «اعتراف» للمعتقد الأشعري بالنجاح والتوفيق وهو شهادة للمذهب الأشعري وليس شهادة عليه أو ضده. ولذلك فإن العقل، متى عرف طاقته وقدرته من جانب أول وتبين حدوده وضعفه من جانب ثان فإنه يكتسب ثقة جديدة تمكنه من المضي إلى الأمام من أجل استيفاء المهمة الكبرى والهدف الأصلي: مهمة تدعيم العقيدة بالنظر الصحيح وهدف تحصين مواقع المعتقد الأشعري السليم. فكما بلغ المتكلم الأشعري، عن طريق النظر العقلي، مرتبة اليقين الكامل في وجود الله ودلل على وجوب الوحدانية له وأثبت له الصفات على النحو الذي ينبغي له فإنه يملك أن يبلغ الدرجة نفسها من اليقين بصحة النبوة: شرط صحة الشريعة وطريق تفهيمها إلى الخلق.

ذلك هو تقدير المتكلم الأشعري، وقد اجتهدنا في صياغته في عبارات دقيقة جامعة، وتلك هي أحكامه كما يبدو أنها يصدرها على عمله، وقد صغناها على نحو يجملها ويبرزها في الوقت ذاته. ولكننا لا نسلك بذلك سبيل المتكلمين القائمة في تلخيص «دعاوى الخصم» قبل أن ننهال عليها بالهدم والتقويض فما تلك سبيلنا وما ذاك غرضنا وإنما نحن نروم استجلاء ما نعتقد أنه يشكل عماد الخطاب الأشعري الكلامي ودعامته. ولبلوغ هذه الغاية لا بد لنا من وقفة مراجعة نسجل فيها بعض ملاحظات وندون بعض نتائج.

* * *

تبين لنا أن «النظر في الله» (ذاته وصفاته) يثير قضايا عديدة متداخلة ومتشابكة وقفنا مع الأشاعرة عند البعض منها (قضايا: الجوهر، العرض، رؤية

الله، دليل التمانع، صلة الصفة بالموصوف، الجبر والاختيار، الامكان والتجويز) وتضمن عرضنا السابق البعض منها (ومسألة خلق القرآن وما يتعلق بها خاصة)، في حين أننا تحاشينا كلية الخوض مع الأشاعرة في قضايا فرعية عديدة. وليس المذهب الأشعري شيئاً آخر سوى حصيلة النظر في هذه القضايا والقول فيها، ولو أن غرضنا كان التعريف بالمنظومة الأشعرية ذاتها لكنا قد توسعنا في القول فيها وأشبعناه اشباعاً ولكنا قد عمدنا إلى تقصي الفروق مع الفرق الكلامية الاسلامية (السنية وأهل الاعتزال خاصة). ولكنا ما إلى ذلك نقصد، والمنهجية التي نعمل بها تفترض أن تفاصيل المذهب ودقائقه معلومة ومشهورة. وما نعتقد أن خطتنا في المعالجة تقضي به (من حيث هي استقصاء لمكونات الخطاب الأشعري)هو توجيه البحث نحو ما كان يفيدنا في الوقوع على ما يشكل عماد الخطاب الأشعري الكلامي ودعامته. وما يشكل تلك الدعامة هو مفهوم العقل ذاته: لا العقل من حيث حده والفصل المعتاد فيه بين العقل «الغريزي» والعقل «المكتسب»، ولكن العقل من حيث مكوناته ودلالاته، ومن حيث قدراته وحدوده. وإذا كان صحيحاً أنه ليس أن نقول في العقل بعد، ما دمنا لم نقف عند نظر الأشاعرة في النبوة وصدق النبي وما دام طريق الإثبات في الأمرين معاً هو العقل، فإن مما لا شك فيه أن الأساسي والجذري في قضية العقل قد تقرر من الكلام في الله وصفاته وأن صلب الموضوع ولبّه قد حصلا للباحث في هذا الشطر الأول من مباحث علم الكلام.

لا دليل أصدق من كون العقل يشكل دعّامة الخطاب الأشعري الكلامي ولحمته من الكيفية التي يعالج بها المتكلم الأشعري قضية العقل ومن النظر الذي ينظر إليه. فبقدر ما كان المتكلم الأشعري في حديثه عن العقل، في الفصل السابق، قليل الاحتفال بالعقل من جهة «وضعه المعرفي» كما رأينا كان في هذا الفصل، وعلى العكس من ذلك، شديد العناية به. وبقدر ما كان هذا المتكلم قليل الاهتمام بمسألة العقل من حيث «الشروط الابستيمولوجية» لوجوده وفعاليته، بل وربما كان منصرفاً عن ذلك انصرافاً كلياً، بقدر ما كانت هذه المسألة، وبشهادة الفقرات السابقة، همه الأول والرئيسي. وحيث كان العقل، في الحديث عن النجاة والفرقة الناجية «مثلاً ايديولوجياً» وبديلاً ينوب عن

السياسة ومتعلقاتها (مسألة الامامة). فإن المضمون الابستيمولوجي للعقل هو الثابت والأساس في ثنايا القول في الألوهية والوحدانية ثم في الصفات وعلاقتها بالذات. فالمتكلم ليس منافحاً عن العقيدة فحسب وليس مناصراً لمذهب ضداً على مذهب آخر فقط ولكنه، مع ذلك كله، مشرع للعقل ومشيد لقواعده وأحكامه. العقل أولاً من حيث معرفة مجال عمله وسلطة فعله وحدود قدرته. والعقل ثانياً من حيث معرفة مكوناته الذاتية وعناصره المعرفية. ولو أنا استعدنا بعض ما تقرر لدينا في حديثنا في الفصل الأول (نظام المعرفة في الخطاب الأشعري) لما رأينا في هذا الأمر غرابة ولحكمنا بأنه ليس في الأمر إضافة من عندنا أو اسقاط معرفي من جانبنا بل الأشاعرة، بل والمتكلمون جميعهم، يحكمون بوجود الصلة الوثيقة بين المتكلم المشرع للعقل وقوانينه الذاتية، والمتكلم المناصر للملة والمنافح عن الاعتقاد فيها على قول مذهب معلوم. وكما يتم في أصول الدين الدفاع عن العقيدة ونصرتها فإنه يتم فيها، وبنفس الفعل المعرفي الواحد، التشريع للعقل وتعيين أحكامه. فالفعل في أصول الدين فعل مزدوج: هو تأصيل لأصول الدين من جهة وهو تأصيل لأصول المعرفة ومبادئها وكلياتها. ذلك هو مغزى قول الغزالي عن علم الكلام أنه «العلم الكلي من العلوم الدينية (. . .) المتكفل بإثبات مبادىء العلوم الدينية كلها»، وذلك مغزى نعت عضد الدين الايجي بأنه «رئيس العلوم». وإذن فلمن كان مثلنا يروم استصفاء مكونات الخطاب الأشعري الكلامي كان يلزمه أن يخرج (ولو جزئياً) عن المخطط الدقيق فيتابع متكلمي الأشاعرة في أقوالهم في الذات والصفات لا متابعة من يروم التعريف بالمذاهب وإنما من كان غرضه أن ينبه على ما يحدث أثناء صياغته المذهب ذاته.

فأما القول في العقل «الأشعري» من حيث حدود طاقته وقدرته فنحسب أن اشاراتنا إلى مفهوم «التجويز» ودلالته تفي في الإبانة عن ذلك. فالقول بالتجويز هو، كما نبهنا على ذلك، قول بوجوب الاعتراف بأن ما يتعذر البرهنة على استحالته فليس حاله العدم والنفي. وهذا رد مباشر على المعتزلة واجتهاد في رسم الحدود والفوارق مع «أهل العدل والتوحيد» لمن يتوهم أن بين المعتزلة وأتباع الأشعري الباقلاني جوانب من الاتصال ممكنة. فأما عند المعتزلة فلا

مكان لجواز أو تجويز: الحسن والقبح العقليين طرفين لا حد ثالث بينهما، وليس القول بوجوب امضاء الوعد والوعيد معاً سوى التعبير «الإلهي» عن النظرية.
وأما عند الأشاعرة فالله يجوز عليه إمضاء الوعد مع إخلاف الوعيد ويجوز له ارسال الرسل كما يجوز له عدم ذلك، فذلك لطف منه والكون كله تصرف ارادته وهو، في الأحوال كله، لا يفعل إلاّ عدلاً وحقاً صنيع من يتصرف في ملكه ويتنقل في ملكوته. ولو أنا أردنا أن نتبين كيف يختلف الأشاعرة عن الحنابلة (ولو كانوا يشاركونهم في الانتماء إلى أحمد بن حنبل من وجوه عديدة) لكان يكفينا في ذلك أن نلتفت إلى مفهوم «الكسب» ودلالته. والقول المأثور بأن «الكسب» مفهوم أشعري، أو أنه التعيين الأشعري لموقف الحرية في مقابل «التوليد» الاعتزالي، هو قول يعني أن العقل يمتلك بعض القدرة والطاقة أو أنها له ضمن قيود وحدود وهو ما يرفضه الحنابلة أحياناً. والحنابلة، في أعين الأشاعرة، «حشوية» لا لأنهم يغالون في تصور قدم الصفات وإنما لأنهم يضيقون على العقل الخناق ويسدون في وجه السبل والأبواب أحياناً.

وأما القول في العقل «الأشعري» من حيث مكوناته الذاتية وعناصره المعرفية فهو ما كنا ننبه عليه من ظهور شبكة المفاهيم التي تثوى في أقوال الأشاعرة في موضوعات الكلام والتي تشكل «الدعامة الابستيمية» التي تسندها وتؤسسها: مفاهيم **الانفصال والطبع والكسب والتجويز**. ثم إنه، مع ذلك (وليس اضافة إلى ذلك) ما تسهم به اللغة، بل وما تقوم به من فعل حاسم في كل لحظات الجدل والخصومة. فاللغة عند الأشاعرة توقيف وليست، كما هو الحال عند المعتزلة، مواضعة واصطلاحاً (وهذا مما تبين لنا في الفصل الأول أيضاً، وهو مما سنرجع إليه رجوع تفصيل وإسهاب في الفصل الخامس). ولأن اللغة كذلك فهي عند الأشاعرة ضرب من أضرب الاستدلال (كما هو الشأن عند الباقلاني مثلاً) وهي بعض من النقل (كما في قول الجويني) والحكم بما يقرره «أهل اللغة» ملزم (كما الشأن عند الغزالي). وبالتالي فإن اللغة «سلطة معرفية» ومكانها من العقل هي مكان النقل منه: والنقل مقدم ومتبوع والتابع والمتأخر هو العقل عند الأشعرية. ولكن هذا الحديث عن «المتبوع» من جهة و «التابع» من جهة أخرى أو «النقل» من جانب و «العقل» من جانب آخر يجب أن يكون، من جانبنا، في

استحضار لما أصبحنا نعتبره اليوم حقائق أكيدة في مقدمتها حقيقة التأثير الحاسم والمباشر الذي تفرضه اللغة على العقل. وهل من معنى لشمولية العقل وإطلاقه واللغة لغات؟ فهل كان العقل «الأشعري» يملك الافلات من سلطة اللغة (وهي نقل) وتأثيرها؟ وبالتالي أليست اللغة العربية: نظرية وتصوراً ونحواً وصرفاً وبلاغة من مكونات العقل وصميم بنيته؟

ليس لنا أن نتوسع في هذه النقطة بعد، لا ولا حق لنا عند هذا القدر من النظر تعميم الأحكام لتطال بنية العقل الأشعري ومكوناته. وإذا صح أن «مبادىء العلوم» كلها تتقرر في أصول الدين وأن أصول الدين، بالتالي، أصول للمعرفة وكنا قد سلمنا بأنه في القول في «الله» تتقرر قواعد الكلام كلها فإنه لا يزال علينا أن نتريث إلى حين القول في المكونات الأخرى لأصول المعرفة وهي «أصول الفقه» وكلياته. ولكن علينا أن نستكمل النظر في مجال أصول الدين وأن نستوفي النظر في عمل العقل وحقيقة ممارسته في ذلك.

الفصل الرابع

النظر في النبوة

«صحة الشريعة مبنية على صحة النبوة، وصحة النبوة معلومة من طريق النظر والاستدلال».

البغدادي ـ أصول الدين

«العقل يدل على صدق النبي ثم يعزل نفسه ويعترف بأنه يتلقى من النبي بالقبول ما يقوله في الله واليوم الآخر: مما لا يستقل العقل بدركه ولا يقضي باستحالته».

الغزالي ـ المستصفى

كيف يستطيع العقل إذن أن يستوفي القيام بما وكل إليه القيام به من مهمة عسيرة: مهمة تدعيم العقيدة بالنظر وتأصيل أصولها بالاستدلال والاحتجاج؟ وكيف يستطيع، بالتالي، أن يجد للإيمان بصحة النبوة وصدق النبي أساساً ثابتاً في النظر العقلي فيطمئن الناظر إلى حصول تسليمه وتصديقه من جهة اليقين والبرهان؟ فإذا أجبنا عن السؤالين فإننا، بما التزمنا به من مسلك في الفصول السابقة، نجدنا أمام أسئلة ابستيمولوجية ترجع إلى بناء العقل وتتعلق به وهي: إذا كان العقل يخرج من النظر في الألوهية بجملة المفاهيم التي رأينا أن قوام العقل الأشعري وبنائه يكون بها (الانفصال، العادة، التجويز) فهل نحن سنظفر، من نظرنا في النبوة، بمفهوم آخر ينضاف إلى ما «اكتسبه» العقل من

مفاهيم سابقة فيغنى بها ويكتمل بنيانه ويتوضح على نحو أفضل؟

أسئلة ضرورية وأجوبة مطلوبة لا بد أن تنبني على صحتها أشياء أخرى، كما أن التخوف يحيط بالفشل في ذلك أوْ التردد فيه. ولكننا لا نسلك في الإجابة عنها إلا ما سلكناه من سبيل في الفصل السالف خاصة. ذلك أن نجعل أول نظرنا هو الوقوف عند القضايا الكبرى المحورية التي تتفرع عن مبحث النبوة، كما عالجه المتكلمون في الاسلام فننصت إلى ما يثيرونه من نقاش ونتأمل ما يأتون به من أجوبة واحتجاجات على خصومهم. وغني عن البيان، وقد قمنا بما قُمْنَا به في قضايا الألوهية والوحدانية وما يتعلق بهما ورسمنا لسيرنا خطاً جلياً، أن وقوفنا لا يطول إلى حين استقصاء الآراء المستخلصة في تفاصيلها وتشعيباتها بل إنه يقنع بما نحكم أنه يمكننا من استخلاص المغزى المراد من الاستدلال والنظر ويمضي إلى الأمام، خطوة جديدة، كلما تبين أن العقل وما يحيط به يصبح لديه أكثر بروزاً ووضوحاً.

نذكر، اجمالاً للقول، أن المتكلم الأشعري قد واجه في نظره في النبوة خصمين اثنين. فأما أمر الخصم الأول منهما فهين ويسير، وأما الثاني فأمره أشد مشقة وعسراً على المتكلم ولذلك فإن مناظرته تطول والقول فيها يتشعب كما سنرى. يهون أمر الخصم الأول وييسر لأنه لا يجادل في النبوة ذاتها، بل ولا يخالفنا في العقيدة الواحدة وإنما خلاف الأشعرية معه خلاف بين متكلمين يدينون بالإسلام جميعاً وأن الخصم «وإن خطأناه لا نخرجه من علماء الكلام» كما يقول عضد الدين الايجي[1]. والخصم المقصود هنا هم المعتزلة بطبيعة الأمر لاختلافهم مع الأشاعرة في القضايا المعلومة التي تتعلق بالنبوة وترجع إليها: فحيث تقول الأشعرية إن بعثة الرسل جائزة وأنها لطف من الله ومنة منه فإن المعتزلة تقول بأنها واجبة على الله، لما يجب عليه من رعاية صلاح العباد والأصلح لهم، ولما يقضي به مبدأ لزوم الصدق في الوعد والوعيد وكذا القضايا الكلامية الأخرى المعروفة (وليس من شأننا أن ندخل في تفاصيلها على شرط ما قدمنا آنفاً). وأما الخصم الثاني فهو مفارق في الملة ومخالف في العقيدة وهو إما

(1) عضد الدين الايجي ـ المواقف. . (سبق ذكره). ص 7.

منكر للنبوة، جملة وتفصيلاً، وإما قائل بنبوة أنبياء معلومين (دون نبوة محمد بن عبد الله)، وإما أنه منكر لنبوة نبي الاسلام خاصة. وفي الأحوال كلها فإن فرق الاسلام، وإن اختلفت، تجتمع في معارضته وتلتقي في ابطال حجته وافساد برهانه واستدلاله.

إن هذا الخصم الثاني واحد في المعنى وإن تعددت نعوته وألقابه، وهو كذلك وإن كان، بطبيعة الحال، يقول بالنبوة عامة وينفي نبوة نبينا خاصة ـ بل إنه خصم لهذه الصفة الأخيرة وهو يلتقي مع نفاة النبوة، اجمالاً، وإن كانوا خصوماً له وأعداء. فهذا الخصم يقصد به، تارة أولى، طائفة اليهود لأنها تنكر نبوة محمد كما تنكر نبوة عيسى ابن مريم، بل كما تقول إن نبوة موسى لم تنسخ من بعده فهي لا تزال قائمة وليس لها أن تنسخ أبداً لا من جهة السمع ولا من جهة العقل. والخصم هذا يقصد به اليهود طوراً آخر: لقولهم إن محمداً وعيسى قد بعثا حقاً (في قول طائفة منهم على كل حال) ولكن بعثة كل منهما مخصوص بها قومه فلا تلزم قوماً آخرين غيرهم. والخصم، طوراً ثالثاً، هم النصارى أو هو طائفة منهم لما يُظهره من شك في نبوة محمد ولما يُقابل به دعوته من إنكار ورفض. والخصم، أخيراً، هو تلك الفرقة التي لا ترى النبوة لأحد من الأنبياء الثلاثة المذكورين، بل ولا تراها إلا لإبراهيم، في قول فرقة منهم ولذلك نسبت نفسها إليه (البراهمة) أو لآدم، في قول أخرى، بل وقد تعمم الإنكار فلا تراها لبشر إطلاقاً ولا لغيره، وإنما النبوة يستحيل أمرها فلا يستقيم أبداً. وقد تصدى متكلمة الإسلام لكل فرقة من الفرق التي تعرضت بالإنكار والطعن لنبوة محمد بن عبد الله والتقت سيوفها عند محاربتها والتشنيع عليها (والباقلاني في «التمهيد» أفضل مثال لذلك) ولكن المتكلمين خصوا بالمقارعة والحجاج فرق البرهمية. وتفسير ذلك واضح وهو أن البراهمة، إذ تبطل النبوة، فهي تنسف الشريعة من أساسها وتجتثها من أصلها. والمشكل عند المتكلمة المسلمين ينبع، في نظرتهم إلى البراهمة، من كون هؤلاء الأخيرين يرفضون النبوة مع اعترافهم بالربوبية والألوهية بل ولربما كانت الإستعانة بأقوالهم على دحض أقوال الطبائعيين والمنجمين ومنكري الألوهية اجمالاً. فالعقل البرهمي، القادر على اثبات الألوهية والقائل بوجوبها وليس بمجرد جوازها، هو نفسه العاجز عن

إثبات النبوة، بل وأنه القائل باستحالة جوازها من جهة العقل. فحلفاء في إقرار العقيدة في شقها الأول (الألوهية) وأعداء في إثباتها في شقها الثاني والضروري (النبوة)، ففِيم تقوم حجج البراهمة وكيف عمل المتكلمة على إبطالها على نحو ما يرد ذلك في كتب الكلام الأشعرية؟

يأتي الباقلاني، في الباب التاسع من «التمهيد»، بجملة الأسباب التي يحيل بها البراهمة امكان النبوة من جهة العقل. فأحد الأسباب التي تقضي بإحالة العقل انفاذ الرسل هو «أن الرسول من جنس المرسل إليه، وأن جوهرهما واحد، وتفضيل أحد المتماثلين المتساويين على مثله ونوعه ومن هو بصفته حيف ومحاباة وحيف وميل وخروج عن الحكمة ـ وذلك غير جائز على القديم». وحيث إن ذلك لم يكن من الله جائزاً فإنه يكون أقل جوازاً منه وأبعد استحالة وتعذراً أن يكون الرسول من غير جنس المرسل إليه بدليل ما يحدث في الشاهد: «والدليل على أنه لا يجوز أن يرسل الله رسولاً إلى خلقه أنا وجدنا الرسول في الشاهد والمعقول من جنس المرسل. فلما لم يجز أن يكون القديم من جنس المخلوق ثبت أنه لا يجوز أن يرسل رسولاً إلى خلقه». ومن أسباب الاستحالة العقلية لبعث الرسل أن الخالق «ليس مما يدرك بالأبصار ويشاهد بالحواس فيتولى مخاطبة الرسول بنفسه من حيث يراه ويعلمه مخاطباً له حسب الرائيين أحدهما الآخر». ثم إن العقل يحيل وجود توسط بين الإله المرسل والإنسان المرسل إليه كما يحيل أن يكون الوسيط بينهما ملكاً، بل ولأي شيء يمتنع أن يكون الوسيط عفريتاً أو كائناً من جنس آخر غير ذلك؟ والعقل، أيضاً، يحيل ابتعاث الرسل لأن سند النبوة وعلامتها هي المعجزة، وهذه يحيلها العقل لأنه لا يرى فيها سوى «محالات ممتنع في العقل وجودها: من نحو فلق البحر، وناقة صالح من صخرة، وقلب العصا حية». وإلى كل ما يحيل العقل به امكان النبوة يتعين أن يضاف أن الشرائع تأتي من الشعائر بما العقل مقبح له ورافض لأنه لا يرى فيه مصلحة ولا يدرك له معنى. ومن ذلك «السعي بين الصفا والمروة، والطواف بالبيت، وتقبيل الحجر، والجوع والعطش في أيام الصوم، والمنع من فعل الملاذ التي تصلح الأجسام»[2]. وبالتالي فإن فيما تأمر به الشرائع من الأعمال

(2) الباقلاني ـ. التمهيد.. (سبقت الإشارة إليه). ص 103-104.

ما يتنزه عنه العقلاء وينبون بأنفسهم عنه، وأنه لما يحكم العقل بعبثه وسخفه.

سلك المتكلمون، من أشعرية، وغيرهم، مسلكهم الأثير لديهم في التشنيع على الخصم والايقاع به في التناقض والتهافت. وأقوى تناقض يسقط فيهم البراهمة وأعظم حرج يقعون فيه هو إنكارهم للنبوة مع قولهم بوجود الإله الحي القادر على التصرف التام في كونه المخلوق له والمالك لإرادته كاملة. فكيف يسلم بوجود إله، تلك حاله وصفاته، ويحال منه أمور بعينها؟ وما وجه احالة البعثة والإقدار على الاتيان بالمعجزة ما دام المقدر على فعل الإعجاز هو الإله القادر الذي يملك، إن أراد ذلك، أن يرسل الرسل ويبعث الأنبياء؟

كذلك يشتط البراهمة في الاستدلال لانتهاجهم في القياس نهج المغالطة ولحملهم إياه على غير ما يحمله. ذلك أنهم يقولون انه يستحيل على الله «تفضيل أحد المتماثلين» ويحملون تفضيله على الظلم، وهو ما لا يجوز في حقه، ويحتجون بأن ذلك الفعل يستحيل من البشر (في الشاهد) ولذلك، قياساً، فهم يحيلون كونه من الإله (في الغائب). والضعف والتهافت في هذا القياس واضحان وبينان: فالشاهد يكذب زعم البراهمة ويصدق نقيضه، فلا نزال نفضل بعض أصدقائنا على بعض ولا يزال بعضهم أقرب إلينا من البعض الآخر. بل لو صح قياس البراهمة وصدق، فإن «رد الغائب إلى الشاهد» لا يكون ويستقيم إلا بشروط وقيود والحال أنهم يموهون في القياس ويغالطون وهم يتركونه طليقاً مرسلاً.

ولا نتابع الباقلاني في استقصاء أوجه التناقض في قول البراهمة في بطلان النبوة واستحالتها من جهة العقل ولكنا ننبه على أمر أول نخلص إليه من قراءتنا لما يورده القاضي في «التمهيد». وهو أنه: كما أن العقل قد كان، في الكلام في الصفات الإلهية، عاجزاً عن احالة الإمكان والتجويز وأنه قد أرغم على الاعتراف بأن ما لا حجة على امتناعه فليس فاسداً، فإن هذا العقل ذاته، وللأسباب ذاتها، يعجز عن إحالة النبوة وانكارها. أليس الأنبياء يأتون، في الغالب الأعم، بما توضحه العقول «فيكونون مؤكدين للمعقولات مذكرين بها -

ومن تكلم بقضايا العقول لم يعد كـلامه لغـواً»؟[3]. أليست النبوة «تعـريف الله عبـداً من عباده أمـراً بأن يبلغ رسـالته إلى عبـاده، وهـذا ليس من مستحيـلات العقول»؟[4]. كما ننبه على أمر ثان وأخير، نصل إليه مع الأشـاعرة من الـوقوف على وجه آخر للرد على البراهمة في إنكارهم للنبوة وذلك بالقـول إن شأنها قليـل وخطرها يسير. فالأمر في النبوة لا يخلو، في نظر البراهمة، من أحد أمرين اثنين: فإما أن الأنبياء يأتون بما كان مخالفاً للعقول، فالعقلاء يرفضون ما يأتي الأنبياء به وينصرفـون عنه، وإمـا أن ما تـأتي به الـرسل مـوافق لمـا يتقـرر في العقـل عنـد العقلاء، قبل النبوة والرسالة، ومن ثم فلا حاجـة للعقلاء بـالنبوة ولا شـأن لهم بأقوال الأنبياء وتعاليمهم. وكما أن التجربة تعلمنا أنه «ليس يجوز أن يأتي الرسل بغـير ما وضـع في العقل» فكـذلك يكـون للعقل أن يحكمْ بـإمكان «الغنى عنهم وعدم حاجة الخلق إليهم»[5]. واعتراضات الأشعريـة، وهي في هذا تتكلم عـلى لسان فرق الاسلام جميعاً، يجملها ويلخصها قول امام الحـرمين «ولئن تسـاوقت العقول إلى كليات المصالح، لكنها لم تقف على تفاصيلها والشرائع توضحها»[6]. نعم، إن الاختلافات المذهبية سرعان ما تطفو على السطح عنـد هذه الغـاية من النظر وتظهر، وقد ألمعنا إلى ذلك سلفـاً، ولكن جامعـاً يشد فـرق الاسلام فهي تلتقي عنده وهو: قيام عالم يـوجد خـارج العقل ويخـرج عن دائرة إدراكـه، منه يستمد البشر مصالـح معاشهم ومعـادهم. والدرس المستفـاد من ذلك، في لغـة الأشاعرة، هو لزوم الاعتراف بقصور العقل عن إدراك الحقيقة، كـاملة، بمفرده ووجوب مدد له من غير جنسه وعون له يكون له من خارج عالمه ومحيطه. وإذن **فإن العقل لا يكتفي به، ولا يستقل بمفرده وإنما لا بد له من مصدر غيره، هـو النقل، عنه يأخذ ومنه يستمد ـ وبالتالي فلا بد للمعقـول من منقول يكـون منه اقتباسه وعليه اعتماده. وليس لهذا المصدر طريق آخر غير طريق النبـوة، وليس**

---

(3) الجويني ـ. العقيدة النظامية في الأركـان الاسلاميـة. (صححه وعلق عليـه الشيخ محمـد زاهد الكوثري)، مطبعة الأنوار، 1948، القاهرة ـ ص 47.

(4) المرجع السابق. ص 48.

(5) الباقلاني ـ. التمهيد. . ص 121.

(6) الجويني ـ. العقيدة النظامية. . . ص 47.

للنبوة برهـان آخر غـير دليل المعجـزة وبرهـانها. فهل يقـدر العقل عـلى اثبات صحة الطريق، وأن يـدل على صحـة هذا الـدليل الـذي يستقل بجنسـه ويقوم بمفرده؟

ليست الـردود على الـبرهمية والاحتجـاج عليها سـوى الشق الأول مما ينبغي القول فيه في النبـوة، وهو ابـطال دعوى احـالتها من جهـة العقل، ويلزم اتمـام العمل بالوقوف على الشق الثاني وهو التدليل على كون النبوة وصحتها من طريق الاستدلال. فكيف يستطيع العقل الأشعـري أن ينتقل من القـول بمجرد جـواز النبوة (= عدم استحالتها) إلى العمل على إثباتها من طريق النظر والاستدلال؟

* * *

أول الطريق، في إثبات النبوة من جهة النظر والاستدلال، هو الرجوع إلى ما كنا قد عرضنا له في الفصل الأول على سبيل الاحصاء والتعداد، إحصـاء طرق الاستدلال عند الأشعرية، ثم النظر فيه بهدف البحث عن الأسس والمكونـات. يقول الجويني في بيان معنى المعجزة ودلالتها على صدق الآتي بها:

«المعجزة لا تدل على صدق النبي حسب الأدلة العقلية على مدلـولاتها، فـإن الدليل العقـلي يتعلق بمدلـوله بعينـه ولا يقدر في العقـل وقوعـه غير دال عليـه، وليس كذلك سبيل المعجزات. وبيان ذلك بالمثال في الـوجهين أن الحـدوث، لما دل على المحدث، لم يتصور وقوعـه غير دال عليـه. وانقلاب العصـا حية، ولـو وقع بدياً من فعل الله عز وجل من غير دعوى نبي لما كان دالاً على صدق مـدع فقد خرجت المعجزات عن مضاهاة دلالات العقول»[7].

المعجزة دليل، ولكنه دليل لا من جنس الأدلـة العقلية ولا الشـواهد الحسيـة وإنما هي دليل فـريد من نـوعه، كـما يقول المنـاطقة، ونسيـج وحده، كـما يقول أرباب البلاغـة والبيان. يشـترك هذا الـدليل مـع الشاهـد الحسي من حيث أنه يعاينه الناظر الجاحد فلا يقدر على انكاره، فقد رأى قوم مـوسى أنه يفلق البحـر وأنـه يلقي عصـاه فـإذا هي حيـة تسعى وتلقف مـا أبـرمـه السحـرة من سحـر

(7) الجويني ـ. الارشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقـاد. (تحقيق أسعد تميم) مؤسسـة الكتب الثقافية، 1985، بيروت. ص 273.

صناعتهم ويفترق عن دليل التجربة والحس والمشاهدة من حيث إنها تخرق ما اعتادوا عليه وألفوه. ثم إن من صفات المعجزة أنها تأتي لتأييد قول مدعي النبوة فتكون حجة يفحم بها من ينكر عليه دعواه: فالنبي يدعي النبوة من جهة ويقرن دعواه بتحدي مخاطبيه أن يأتي بمثل قوله أو صنيعه من جهة أخرى. وإنما المعجزة يستدل بها «على صدق من ظهرت على يده لأنها تجري مجرى الشهادة له، ويستدل على صدق المخبر الذي أخبر عنه النبي، ﷺ، أنه لا يكذب» كما يقول الباقلاني[8]. فلها إذن هدف تروم اصابته، هو الشهادة لمدعي النبوة، ولها دعامة تستند إليها هي ما سبق للعقل ابانته بالحجة والدليل حين الحديث عن الصفات الإلهية والتدليل على قدرة الرب الفاعل القادر: «المعجزة إنما تدل في حق من يعتقد الرب قادراً يفعل ما يشاء»[9].

على أن هذا كله لا يمنع من التساؤل، كرة أخرى، عن وجه دلالة المعجزة فلا يزال الاشكال قائماً والغموض حاصلاً، والمتكلم مطالب بالإتيان بالحجة والدليل. نقرأ عند صاحب «الإرشاد إلى قواطع الأدلة»:

«المعجزة تدل على الصدق من حيث تتنزل منزلة التصديق بالقول، وغرضنا يتبين بفرض مثال فنقول: إذا تصدر ملك للناس، وتصدر لتلج عليه رعيته، واحتفل الناس واحتشدوا وقد أرهق الناس شغل شاغل. فلما أخذ كل مجلسه وترتب الناس على مراتبهم انتصب واحد من خواص الملك وقال: معاشر الأشهاد قد حل بكم أمر عظيم، وأظلكم خطب جسيم، وأنا رسول الملك إليكم ومؤتمنه لديكم ورقيبه عليكم، ودعواي هذه بمرأى من الملك ومسمعه. فإن كنت، أيها الملك، صادقاً في دعواي فخالف عادتك وجانب سجيتك وانتصب في صدرك وبهوك ثم اقعد. ففعل الملك ذلك، على وفق ما ادعاه ومطابقة هواه، فسيتيقن الحاضرون على الضرورة تصديق الملك إياه وينزل الفعل الصادر منه منزلة القول المصرح بالتصديق»[10].

---

(8) الباقلاني ـ. التمهيد. . . ص 13.
(9) الجويني ـ. الإرشاد. . . ص 276-277.
(10) المرجع السابق. ص 273-274.

وقد أفسحنا المجال لإمام الحرمين، وسمحنا لأنفسنا بإيراد الاستشهاد كاملاً مع طوله، لسببين في الواقع. أولهما هو اشتهار هذا المثال وتداوله في علم الكلام الأشعري، بدءاً من سابقي الجويني مثل الباقلاني والبغدادي وانتهاء باللاحقين عليه مثل تلميذه أبي حامد ومن أتى بعده مثل عضد الدين الايجي فلم نر بداً من استحضاره بدورنا. وثاني السببين، وهو ما يكسب السبب السابق دلالته، هو أننا قصدنا به التنبيه على القيمة التي يأخذها العيان والمشاهدة في الفكر الأشعري. وقد علمنا أن الحس والتجربة أحدا طرق المعرفة الكبرى في النظام المعرفي الأشعري، فهما يمتلكان قوة اقناع ذاتية ويكتسبان، في ارباك الخصم وإفحامه، ما يكسبها قوة وقدرة ولذلك فالمتكلم الأشعري يشعر أنه يأتي بالدليل القاطع كلما استدل بالعيان واحتج بالتجربة والمشاهدة وجريان العادة. لا مفر أن ما تقرر، عند الأشعري، من اعتبار «ألعادة» أحد محاور البناء المعرفي برمته لا، بل أحد مكونات العقل الأشعري ذاته ـ لا مفر أنه يتضمن القول بإمكان إفساد العادة وجواز خرقها من لدن صاحب الأمر. ولن نقدم جديداً إن نحن ذكرنا خرق العادة طريقاً إلى اثبات المعجزة (وسنذكره على كل لبيان المسلك والمنهج المتبع لا لنقل المحتوى والمضمون)، ولكننا نعرج على أمر آخر، هو بدوره مما سبقت ملامسته ملامسة خفيفة عند كلامنا عن «نظام المعرفة في الخطاب الأشعري»، وهو مما يقتضي منا السياق أن نقف عنده فنتزود بقول الأشعرية ورأيها، ونفتش فعسانا نقع على جديد.

الخبر المتواتر أحد مصادر المعرفة وطرقها الأكيدة عند المتكلم الأشعري. والخبر المتواتر، كما يجده أبو منصور البغدادي، هو «الذي يستحيل التواطىء على وضعه وهو موجب للعلم الضروري»[11]. ولأمر ما كانت البراهمة إحدى الفرق القليلة التي تنكر وقوع العلم من جهته، فالنبوة يبلغ إلينا ذكرها من خبر من شاهد النبي وشافهه وشهد حجته (= معجزته) وهم ينكرون النبوة كما نعلم. ولولا أن الخبر المتواتر يعلمنا بوجود البلاد البعيدة التي لا نعرف، ويخبرنا عن الأمم التي لم نشاهد لتعذر من المعرفة قسط غير يسير، بل ولتعذر قيام العلم

(11) البغدادي ـ. أصول الدين (سبقت الاشارة إليه). ص 12.

في كثير من وجوهه وأشكاله. فبالخبر المتواتر نعلم وجود الأنبياء، في الأمم السالفة، وظهور دعواهم المقترنة بالتحدي فلا سبيل لنا إلى الشك فيها. وبه نفيد «العلم بظهور القرآن على يده ومجيئه من جهته وأنه تحدى العرب أن يأتوا بمثله» فهو علم واقع «لنا ولكل من خالفنا اضطراراً من حيث لا يمكن جحده ولا الارتياب به»[12]. فمن هذه الطريق نعلم أن محمداً «كان يدرس القرآن ويتلوه»، ومن طريق الخبر المتواتر نعلم كذلك أنه تحدى قومه أن يأتوا بمثل ما أتى به. «فإن قيل: ما الذي يؤمنكم أن القرآن عورض ثم كتم ما عورض به؟ قلنا: هذا محال، وإذ لو كان ذلك كذلك لظهر الأمر واشتهر، والخطب العظيم لا يخفى في مستقر العادة»[13]. فالخبر المتواتر «يوجب العلم الضروري» والمعرفة الحاصلة عنه توجب اليقين والقطع، وما يكذبه ليس مما يخفى ويحتجب.

ولكن الخبر، وإن لم يكن متواتراً، وإنما كان «آحاداً» فإنه يرقى إلى مرتبة من العلم مقبولة هو الشرط اللازم لقيام العمل، ما دامت «أخبار الآحاد، متى صح اسنادها وكانت متونها غير مستحيلة في العقل كانت موجبة للعمل بها دون العلم»[14]. وعلى كل فلولا جملة أخبار آحاد لكان تعطل من الدين جزء لا يستهان به - (ولكن تلك قضية أصولية ليس من شأننا، الآن، أن نخوض فيها بل إن لها سياقها لاحقاً). ومن أخبار الآحاد، فيما يتعلق بالنبي، نحصي جملة «آيات لا تحصى سوى القرآن» وهي، في قول الجويني، وإن كانت «لا تثبت تواتراً لكن مجموعها يفيد العلم قطعاً لاختصاصه بخوارق العادات»[15].

نحن بالفعل، في ذكر الأخبار طريقاً للعلم، نقع على جديد يلزم تسجيله و«تقييده» خشية إفلاته منا. والجديد الجدير بالتسجيل هو هذه السلطة المعرفية التي يمتلكها الخبر، وهذا الامتياز الذي يحظى به السمع طريقاً في المعرفة والأذن أداة فيها. يصبح السمع دليلاً على صحة ما ليس يصح، أحياناً، إلا عن طريق السمع والإخبار عنه. لقد قطعنا في البرهان، من حيث لا ندري، خطوة

(12) الباقلاني -. التمهيد. ص 133.
(13) الجويني -. الإرشاد. . . ص 290.
(14) البغدادي -. أصول الدين. ص 12.
(15) الجويني -. الإرشاد. ص 296.

جديدة قد تكون حاسمة: وهي اننا اثبتنا السمع طريقا في العلم واعترفنا بالخبر سلطة معرفية. وهذا يعني أننا مهيؤون، منذ الآن، لتصديق ما سيكون النبي عنه مخبراً. ولكن ذلك يبقى معلقاً بشرطنا الأول والأصلي، فلا نزال لم نفِ به بعد، وهو أن نثبت صدق النبي ذاته. ولكنا التزمنا، قبل فقرات قليلة، بأن نجعل من التدليل على «حجية المعجزة» طريقاً للتدليل على صدق صاحب المعجزة والمقترن تحديه بها. فما قول المتكلم الأشعري؟

يجيب أبو المعالي عن سؤالنا بتوهم تساؤل آخر، على طريقة المتكلمة، ثم الرد عليه فيقول:

«فإن قيل: هل في المقدور نصب دليل على صدق النبي غير المعجزة؟ قلنا: ذلك غير ممكن فإن ما يقدر دليلاً على الصدق لا يخلو إما أن يكون معتاداً وإما أن يكون خارقاً للعادة. فإن كان معتاداً، يستوي فيه البر والفاجر، فيستحيل كونه دليلاً. وإن كان خارقاً للعادة يستحيل كونه دليلاً دون أن يتعلق به دعوى النبي، إذ كل خارق للعادة يجوز تقدير وجوده ابتداء من فعل الله تعالى. فإذا لم يكن بد من تعلقه بالدعوى فهو المعجزة بعينها»[16].

والحق أن إمام الحرمين يلخص لنا، في هذا القول، الموقف الأشعري برمته - لا بل أنه يصور المنهج الكلامي فهو يوضح القصد بالنظر والاستدلال في إثبات صحة النبوة ويرينا كيف أنه ليس لطلب الدليل على ذلك طريق آخر غير طريق المعجزة. **المعجزة بحسبانها لغة تدل بذاتها، لغة قوامها العلامات والرموز والاشارات والحركات التي تراها العين، وتسمعها الأذن، ويقرها اللمس، وتقبلها الحواس كلها وتشهد لها «العادة»، ويرتبك العقل بمحضرها ويضطرب فلا يملك إلا أن يصرح بأن العادة قد انخرقت وأنه لا يقدر على تكذيب ذلك واحالته.** إن ما لا يقدر العقل على التدليل على استحالته فهو جائز، وذلك ثابت بنيوي من ثوابت العقل الأشعري، وقد رأينا مدرك ثبوته سابقاً. وبموجب القانون الناتج عن القول بالتجويز، أو اعتماد «الجواز» مفهوماً مقرراً، يقدر المتكلم الأشعري، في تقديره، على دحض حجج المعترضين كما اقتدر، في

(16) المرجع السابق. ص 278.

مسألة الرؤية مثلاً، على افحام المعطلة واسكاتهم.

فماذا ينقم نفاة المعجزة من المعجزة؟

يقال إنها تتعلق بما كان مستحيلاً في ذاته. فكيف يكون للنبي أن يطعم الخلق الكثير من الطعام القليل؟ وكيف يكون لذلك الطعام أن يتكثر ويتزايد إلى حين حصول الشبع لآحاد ذلك الخلق؟ والأشعري، المتمسك بادعائه القدرة على إثبات صحة النبوة من طريق النظر والاستدلال وليس بما لديه من ايمان وتصديق قلبيين، يقر بأن اعتراض المعترض عليه قوي ومفحم متى أخذ على الوجه الظاهر منه، ولكن المسألة لها وجه آخر غير ذلك وهو ما يجب الاحتراز فيه. وصاحب «التمهيد» يجتهد في تبيين ذلك إذ يقول: «وإنما معنى قول المسلمين وأهل كل ملة إن الرسول يجعل القليل من الطعام والشراب كثيراً هو أن الله تعالى يخلق عند دعاء النبي، ﷺ، ووضعه يده في الطعام والشراب أمثال ذلك الطعام والشراب ويخترع أضعافه لا أن كل جزء منه يصير جزئين أو أكثر من ذلك لأن الكثير لا يتوحد، كما أن الواحد لا يتكثر»(17). فالخروج عن المألوف، بخرق العادة، لا يعني إفساد الطبيعة وإزالة كل معقولية في الفهم عنها. ففي مألوف العادة لا يتكثر الطعام القليل، لا وليست قوانين الطبيعة تجيزه، ولكنه لا شيء يحيل، عقلاً، أن يضيف الله إلى الطعام القليل أضعاف أضعافه.

لا تناقض في القول، عند المتكلم الأشعري، بين الاعتقاد أن للطبيعة قوانين تسير بموجبها فهي مضبوطة ومعلومة لنا مع الأخذ بمبدأ التجويز: تجويز الخروج على تلك القوانين. فالله قد أجرى العادة بحصول شبع بعد أكل وري بعد شرب ونماء بعد تعهد بالزراعة والفلاحة والسقي وما يلزم في ذلك، وقد عرضنا لذلك في إسهاب إذ أتينا بنص طويل لأبي بكر الباقلاني في الفصل السابق، فلا نرجع إليه ـ ولكنا نذكر، فحسب، أن تصور العادة، في الابيستمي الأشعري، يحمل في ثناياه تصور امكان إبطالها إبطالاً مؤقتاً وذلك بخرقها. والعقل الأشعري يجتهد في بناء هذا التصور وتدعيمه، ويعمل على تحصين موقعه هذا،

(17) الباقلاني ـ. التمهيد... ص 113.

معرفياً، بما يعلنه من وجوب التمييز بين الرابطة الضرورية، بـل والحتمية، التي تقوم بين فعل نقول عنه إنه «سبب» أو «علة» ومفعـول له نقـول عنه إنـه نتيجة فلا معلول ولا علة. في الحقيقة وإنما هو اجتـماع أو هو عـلى الأحرى «اقـتران»، وأما الفاعل على الحقيقة فهو الله. نقتبس من الغزالي بعضاً مما يقوله في «المسألـة السابع عشرة» الشهيرة من مسائل «تهافت الفلاسفة»:

«وكذلك احيـاء الميت وقلب العصا حيـة يمكن بهذا الـطريق. وهو أن المادة قابلة لكل شيء: فالتراب وسائر العنـاصر يستحيل نبـاتاً، ثم النبـات يستحيل، عنـد أكل الحيـوان له، دمـاً ثم الـدم يستحيـل منيـاً، ثم المني يصب في الـرحم فيتخلق حيواناً ـ وهـذا بحكم العادة واقـع في زمان متـطاول. فلم يحيل الخصم أن يكون في مقدورات الله تعالى أن يدير المادة في هذه الأطوار في وقت أقرب مما عهد فيه؟ وإذا جـاز في وقت أقرب فـلا ضبط للأقـل فيستعجل هـذه القوى في عملها ويحصل بها معجزة للنبي عليه السلام»[18].

خرق العادة يعني، في نهايـة التحليل، أنـه لا شيء يفعل عن طبـع فالنـار لا تحرق عن «طبع» فيها والقطن لا ينحرق عن «طبع» مقابل وبالتالي «فلا علة ولا معلول» كما يقول الجويني وإنما هـو اقتران جعـل الإحراق يحصـل «عند» مـلاقاة القطن للنار ولكنه ليس أبداً عن «ملاقاته للنار أو «بسبب». وأن محاولة الغـزالي تقوم في إقناع الخصم بأن القول بإبطال «العلية»، واستبدالها بالعـادة التي يجريهـا الله، ثم القول بعد ذلك بإمكان خرق العادة هو قول لا تناقض فيه ولا تهافت. والسبيل في ذلك أن يعلم أن خرق العادة لا يعني في شيء إبطالاً لها وإفسـاداً لما تجري عليه. فلا تزال العادة جاريـة مستمرة، في المثـال الوارد قبـل قليل، ولـو فحصنـا لأقررنـا بذلـك فإن مـا حدث، إذ أحيي الميت أو انقلبت العصـا حيـة تسعى، إنما هو اختصار لزمان دوران العادة وجريانها. فلكي يكون الانسان فإن ذلك يلزم بطريق معلوم للخلقة: فلا بـد من وقوع المني في الـرحم وعلوقه بـه، كما أنه لا ينفي أن المني يكـون من الدم، ولا يمنـع أن الدم يحصـل من التغذي بالنبات على مدد معلومة، وهو لا ينفي أخيراً أن النبات يخرج من التراب. فأي

(18) الغزالي ـ تهافت الفلاسفة ـ. (تحقيق سليمان دنيا). دار المعارف، د.ت، القاهرة. ص 246.

شيء يحيل أن يختصر الله، وقد ثبت للعقل قدرته وعلمه وإرادته، الدورة فيجعل الإنسان لا عن منى وإمناء؟ وأي شيء يحيل العقل به أن يخلق الله من التراب، بغير هذه الوسائط كلها، انساناً تام الخلقة أو ينبت في زمن يسير جداً شجرة فارعة الطول وارفة الظلال غزيرة الثمار؟

ولو أنا رجعنا إلى مبدأ «التجويز» ثانية وقلبنا الأمر فيه على وجوهه المختلفة، ثم قبلنا مقتضياته ومعطياته لقبلنا، في سهولة ويسر، أن في الإمكان إدارة المدة بسرعة هائلة وتقريب الوقت على غير ما تقضي به العادة. فلكي يحقق الله معجزة ابراهيم، فيأتي ببرهان ساطع على صحة نبوته وصدق قوله، فإنه لم يصير جسمه إلى هيأة أخرى لا تنفعل عند ملاقاة النار لها ولا جعل ذلك الجسم مادة لا يؤذيها لهيب النار وحرارته ولا تفسدها بصهر وإحراق، كما أنه لم يغير في خصائص النار من شيء وما جرت به العادة من كونها محرقة، وإنما هو قد جعل بين النار وابراهيم ما منع من وقوع الالتقاء بينهما. ولو شاء الله لعدد الأحوال والأمثلة ولجعل انخراق العادة حاصلاً في كل وقت وحين ولكنه لا يفعل لتخصيص الأنبياء بالفعل المعجز الخارق للعادة من جهة، ولأن «خرق العادة» لو أطرد وتكرر لأصبح هو نفسه «عادة» ولبطل المقصود منه من جهة أخرى.

على أن العادة تنتقض في أحوال أخرى هي غير المعجزة ودونها، وأول تلك الأحوال هو «الكرامة». فنحن نقرأ في أخبار الصوفية كل عجيب ومدهش عن أصحاب الكرامات من السالكين مما يحار العقل فيه، بل وينكره، وتعجب له النفس وأما عند المتكلم الأشعري فلا مدعاة لذلك العجب ولا حامل على تلك الميزة ما دام هذا المبدأ المركب الجديد متحققاً «جواز ـ خرق ـ العادة» فهو يقول إذن: «**فإن قيل: فما الفرق بين الكرامة والمعجزة؟ قلنا: لا يفترقان في جواز العقل إلا بوقوع المعجزة على حسب دعوى النبوة**»[19]. ولا يختلفان إلا في أن «صاحب المعجزة لا يكتم معجزته، بل يظهرها ويتحدى بها خصومه ويقول: إذا لم تصدقوني فعارضوني بمثلها، وصاحب الكرامة يجتهد في كتمانها ولا يدعي فيها «على نحو ما يذكر البغدادي ذلك[20]. وثاني تلك الأحوال هو السحر: فالله

---

(19) الجويني ـ. الإرشاد. . . ص 269.

(20) البغدادي ـ. أصول الدين. . . ص 174.

يقدر الساحر على أشياء لا يقدر عليها غيره فيكون من فعله ما يخرق العادة ويباين المعتاد المألوف «والدليل على جواز ذلك كالدليل على جواز الكرامة. ووجه الميز ها هنا بين السحر والمعجزة كوجه الميز في الكرامة»[21]. وثالث تلك الأحوال، في إضافة البغدادي ومتكلمين آخرين، هي ما يطلق عليها نعت «المغوثات» حيناً ولقب «المعونات» حيناً آخر ولها مواضع تظهر فيها. فقد يتهم بريء بذنب لم يقترفه وتلصق به تهمة جريمة لم يرتكبها فيظهر «الله له علامة تدل على صدقه وبراءة ساحته مما يقذف به»[22]. فالمغوثة أو المعونة مما يجوز كونه لسائر العباد.

المعجزة، والكرامة، والسحر، والمغوثة (أو المعونة) أحوال تدل كلها على «جواز انخراق العادات» وإن كانت أجناساً مختلفة، وإن كانت حيناً لنبي (= المعجزة)، وحيناً ثانياً لفاسق (= السحر)، وطوراً ثالثاً لصالح من أولياء الله (= الكرامة)، ورابعاً وأخيراً لمطلق العباد، في أحوال معلومة (= المغوثة). فهي جميعها دليل على عمل «التجويز» وسريانه في أحوال متغايرة من الوجود والفعل. ولكن المعجزة تتميز عن الأحوال الثلاثة الأخرى باستحالة المضاهاة والتقليد في حقها وبعجز من يجابه بها على «رفع التحدي» لأنها، فعلاً، «تعجز». ولذلك فقد كانت طريقاً وحدها في البرهان والاستدلال، طريقاً يرقى إلى مرتبة الضروري من المعلومات. ولا ننسى أن حقيقة الضروري، في اللغة، هو «مما أكره العالم به على وجوده ـ لأن الاضطرار في اللغة هو الحمل والإكراه والإلجاء»[23]. والمجابه بالتحدي، في المعجزة، مكره على العلم، محمول عليه حملاً، ولا ملجأ له إلّا أن يسلم بحقيقة ما يرى ويسمع ويجد. فليست الضرورة هنا من جنس ضرورات البداية «وهي التي يهجم العقل عليها من غير احتياج إلى تدبر» كما يقول الجويني[24]، وإنما هي مما يصار إليه بعد كثير احتيال وتدبر في الرفض والممانعة ولكن في غير طائل.

(21) الجويني ـ. الإرشاد. . . ص 271.
(22) البغدادي ـ. أصول الدين. . . ص 175.
(23) الباقلاني ـ. التمهيد. . . ص 7-8.
(24) الجويني ـ. البرهان. . . (سبق ذكره). ص 1ذ5.

لا تثبت النبوة من ضرورة حسن أو بديهة بل الطريق الموصل إلى إثباتها هو النظر والاستدلال، ولكن الناظر المستدل، متى صح نظره واشتد استدلاله، فهو يصير إلى يقين مصدره الأدلة العقلية القطعية. وهو ينتهي إلى يقين ثان، يعزز اليقين الأول ويدعمه، وهو ما تضطره إليه المعجزة من موافقة وتسليم إذا عاينها أو إذا بلغه ذكرها بالخبر المتواتر الذي يحمل على القطع واليقين. وإذا اجتمع الدليلان، وصارا إلى دليل واحد ينصهران فيه، فإن النظر في النبوة يبلغ غايته بالقول فيها بالصحة وبالقول، من ذلك الطريق، بصدق النبي فيما يكون عنه مخبراً.

ولكن شيئاً يبقى في النفس من صحة نبوة محمد بن عبد الله تخصيصاً وقلقاً خفياً يساور نفس المتكلم من جهة المعجزة التي انفرد بها عن الأنبياء جميعاً، وهي ختم النبوة به بكتاب هو القرآن، ومن جهة التحدي الذي اقترن به ادعاؤه النبوة في قومه وهو الاتيان بمثل ما أتى به، والحال أنهم أهل البلاغة وأرباب الفصاحة وقولهم العمدة في كلام العرب. ومعلوم أن المتكلمين خاضوا في مسألة القرآن وإعجازه، وأنهم اختلفوا في ذلك فرقاً، وأن الأشعرية تميزت في ذلك بأقوال لها معلومة وأنها جعلت من تلك الأقوال حدوداً وفوارق تميزها عن المعتزلة - فلا نخوض في ذلك خوض من يستعيد القول ويكرره، ولا نخرج عما ألزمنا به أنفسنا فيما سلف من القضايا، وإنما هي جملة ملاحظات ترجع إلى الوقوف على «كيف الاعجاز» في القرآن عند «القاضي» واللاحقين عليه.

* * *

لإعجاز القرآن دلائل وعلامات تدل عليه والأشاعرة كتبوا في ذلك كتباً لعل أكثرها شهرة هو كتاب أبي الطيب الباقلاني «إعجاز القرآن». ولكننا لا نتابع القاضي فيما يعرضه من أدلة يبسط القول فيها في الكتاب المذكور بل نحن نكتفي بما أورده، مركزاً وموجزاً، في الباب الحادي عشر من كتاب «التمهيد». وأخص الأدلة عند الأشعرية، كما هو معلوم، هو دليل النظم أو القول إن القرآن معجز بنظمه: «فإن قالوا: كيف يكون القرآن معجزاً وهو غير خارج عن حروف المعجم التي يتكلم بها الخلق من أهل الفصاحة واللكنة والعي؟ قيل

لهم: ليس الإعجاز في نفس الحروف وإنما هو في نظمها وإحكام رصفها وكونها على وزن ما أتى به النبي، ﷺ»[25].

فليس المقصود بالنظم مجرد رصف الحروف والكلمات، وإلا لأمكن ذلك لأي كان وصدق اعتراض المعتزلة عامة وليس النظّام وحده، وإنما النظم هو الخروج عن مألوف كلام العرب. أصدق معنى للنظم، في الحديث عن اعجاز القرآن، هو خروج القرآن، وإن كان بلغة العرب، عن «سائر أوزان كلامهم ونظومهم»[26]. فهو جنس وحده احتار القوم في تصنيفه وتعيينه بصفة «ولو كان من بعض النظوم التي يعرفونها لعلموا أنه شعر أو خطابة أو رجز أو طويل أو مزدوج، غير أن ناظمه قد برع وتقدم فيه»[27]. ولو كان صناعة فإن ما أتى به النبي «قد خرج عن حد ما يكتسب بالحذق»، ثم إن العقل لا يجيز أن «يخرج الحذق في الصنعة إلى أن يؤتي بغير جنسها وما ليس منها في شيء»[28].

والأشعري يتوهم اعتراضات عليه وحججاً يسوقها الخصم لتقويض ما يأتي به من قول أو حجة، وهذا من باب «صناعة الكلام» بلغة القدماء أو هو جزء من «الممارسة» الكلامية كما قد نقول اليوم. ولا شأن لنا بالجدل ذاته، ولا اهتمام لنا باختبار قوة المجادل الأشعري والإبانة عن جوانب قوته ومناحي ضعفه في ردوده على الخصم المتكلم أو الخصم من غير الملة كلها. وإنما نحن «نقتنص» في ثنايا القول وتضاعيف الكلام ما عساه ينير ما نطلبه من سبيل، سبيل الكشف عن كيف الاستدلال. ولذلك فنحن نقف عند اعتراض، أو توهم اعتراض بالأحرى، وهو أن يقال للمتكلم: وما يدرينا فلعل صاحبكم قد عورض بكلام لا يقل قوة وسلطاناً ولكن «خوف سيفكم يمنع من إظهار معارضته»؟ فيجيب:

«لو كان ذلك كذلك لعلم نقله وذكره وذكر المعارض والمتولي له ولوجب، بمستقر العادة، أن يغلب إظهاره على طيه وكتمانه حتى يكون العلم به كالعلم

---

(25) الباقلاني ـ. التمهيد. . . ص 151.

(26) المرجع السابق. ص 142-143.

(27) نفس المرجع. ص 144.

(28) نفس المرجع والصفحة.

بالقرآن الذي هو عروضه (. . .) لأنه كان لا بـد من تحدثهم بـه بينهم إذا خلوا وجـالسوا من يـأمنون سيفـه (. . .) كما يجب في مستقـر العـادة تحـدث النـاس بعيوب سلاطينهم وجبابرتهم ومذموم الخصـال فيهم (. . .) فإن قـال قائـل: ما أنكـرتم أن تكون المعـارضة قـد وقعت ونسيت وذهب ذكرهـا وضبطهـا عن كل فرقة (. . .) قيل له: هـذا غير جـائز لأنـه بمنزلـة ابتداء إظهـار المعجزات عـلى أيدي الكذابين (. . .) لأن ذلك أجمع خرق للعـادة، ولأنه أيضـاً إفساد لـلأدلة وسد لطريق العلم بإثبات النبوة»[29].

فـالاحتجاج يكـون بمـا تقـرر في النـظام المعـرفي الأشعـري من معنى للعـادة ومستقـرها وجـريانها. . . ومـا أمكن تجويـزه من خرق لهـا. فكما أن القـرآن قد خرق «العادة» في القـول العربي، إذ خـرج نظمـه عن سائـر نظومهم، فكـذلك يكـون خرقـاً لها أن يعـارض ويتحدى ثم لا يـظهر الخـبر ولا ينتشر، والحال أن «كذبة الأمير بلقاء مشهـورة» كما يقـول الخطيب العـربي المشهور ـ فكيف القـول بانخراق في العادة لا يعلم أمره ولا يـظهر؟ إن مـا يحدث في نهايـة الأمر هـو أن العقل قد وصل من النظر في المعجزة، عصب النبوة وعـمادها، إلى انتـاج مفهوم جديد هـو مفهوم «خـرق العادة»، أو أنـه قد اهتـدى، على الأقـل، إلى الوجـه الآخر لما سبق له اكتشافه من مفهوم وهو مفهوم «العادة». وفي الحالتين معاً فـإنه يكون قد اطمأن إلى النتيجة السالفة، إذ اختبر المفهوم وجـرب مدى «اجـرائيته» وفعاليته، فهو إذن يحيط بنيته النـظرية بسيـاج جديـد ويتمكن من عنصر قوي: فعال وفاعل في البنية كلها. ثم إن العقل يقـوم، مع ذلـك، بأمـر آخر لا يقـل أهمية وفعالية عن الأمر السابق: ذلك أنـه يتمكن من تأسيس الشرعيـة النظريـة للخبر المتواتر، فهو يمده بنصير منه وعون يكسب بهما سلطة مهابة وقدرة قـادرة. وإذن فإن العقل الأشعـري إذ قام بمهمـة تدعيم العقيـدة، بالتـدليل عـلى صحة النبوة وهي أحد عمادها، فإنه قام في الوقت نفسه بعملية بنـاء ذاتي بما أمكنـه أن ينحته من مفهوم جديد فهو عقل يتأسس في عمله التأسيسي.

وفي الأحوال كلها فإن العقل يبلغ حـداً يصبح فيـه تصرفه منتهيـاً، فهو قـد

(29) المرجع السابق. ص 146-148.

انتهى إلى القول بصحة النبوة وإمكانها، ما دام قد دلل على جواز المعجزة ووجودها، وهو قد صار من ذلك الطريق إلى التقرير بأن النبي صادق، ولا يمكنه أن يكون غير ذلك. فهو لا يملك، وقد قام بهذا كله، إلا أن «يعزل نفسه» كما يقول الغزالي وليس له إلا أن يسلم الأمر إلى النبي، المعلم الأول على الحقيقة، فيعلمه «ما لا يستقل العقل بدركه ولا يقضي باستحالته»، وبالتالي ليوصله، عن طريق ما يعلمه وحياً، إلى عالم الحقيقة الكاملة «فإذا ظهرت المعجزات ودلت على صدق الرسل الدلالات فقد تقرر الشرع واستمر السمع المنبىء عن وجوب الواجبات وحظر المحظورات»[30].

يتابع القارىء مسيرة العقل الأشعري وهو يدلل على صحة النبوة وصدق النبي عن طريق العقل بواسطته، ثم يصل معها إلى غاية تلك المسيرة إذ يقرر أنه على العقل (وقد نظر واستدل فأثبت ما كان في حاجة إلى إثبات ما لم يكن ليقع الاطمئنان فيه إلى الفطرة والطبع) أن «يعزل نفسه». ولكن سؤالاً قوياً ملحاً يلاحق القارىء ويلازمه وهو «يريد أن يعرف» حقيقة ما قام به المتكلم الأشعري ومغزاه: وما هذا العقل الذي يجب عليه أن «يعزل ذاته» أي ينسحب من تلقاء ذاته؟ ومتى يدرك أنه، حقيقة لا وهماً، قد بلغ غاية النظر وحدود الطلب وأنه يلزمه لذلك أن يتوقف ويخلي الميدان لما كان غيراً له ومخالفاً له في الطبيعة؟ بل إن السؤال عينه الذي يطرح على القارىء (فهو يضطر إلى طرحه إذن) وهو يرقب صنيع المتكلم الأشعري في النظر في النبوة هو عين السؤال الذي طرح عليه وقد راقب عمل ذلك المتكلم في نظره في الله وصفاته: وما العقل عند الأشعري؟ وما تجلياته وعلى أي نحو يمارس سلطته عند الأشعري وهو يدلل على صحة النبوة وصدق النبي؟

لو لاحظنا ما يرومه العقل «الأشعري» في عملية البرهنة على صحة النبوة وصدق النبي (والحدان في الحقيقة وجهان اثنان لقطعة واحدة) لكنا قد التمسنا عنده نوعاً من «الارادة» الخفية في مجاوزة الذات ولكن تلك المجاوزة سرعان ما تكشف عن نوع من تعذر العملية واستحالتها. لقد تبين لنا بوضوح (أو فيما

(30) الجويني ـ. الارشاد. . . ص 31.

نأمل على الأقل) أن كبير المفاهيم الأشعرية ورئيسهـا والعنصر الفاعـل في البنية الأشعرية، والعنوان الدال عليها، هو مفهوم التجويز. فكون الجواز ممكناً هو ما يحل عدداً من الاشكالات التي تتعلق بالمذهب: وجوه انفصاله عن الاعتزال من جانب واختلافه عن قول السنة من جانب آخر، ووجوه «التعيين الذاتي» لـه كما يقول أصحاب الديالكتيك. والجواز وإن كان يفيد الايجاب (ما لا يقـدر العقل على البرهنة على استحالته فهـو ممكن) إلا أنه لا يخلو من السلب في كـل الأنحاء أو أنـه، على كـل حال، ليس ايجـاباً كله فـلا يزال في امكـان بعض السلب أن يتسرّب إليه. والمتكلم الأشعري يبـدو أن له وعيـاً ما بهـذا النقص ما دام يمكن للسلب أن يجد طريقاً له. ولذلك فهو يريد أن يتجاوز اعتماد الجواز غاية وحجة إلى ما كان وراءه إضافة وإيجـاباً في معـالجة قضـايا النبـوة. ومن ثم كانت نقـطة الانـطلاق عنده هي الانتقـال من القول: إنـه لا شيء يمنع، من جهـة العقـل، كون النبوة وإمكانها (وهذا معنى التجويز) إلى القول الذي يفيد، أن الدليل على ثبوت النبوة يكون من جهة النظر والفكر ومن ثم فهـو يحصل من جهـة العقل. فهل نجح العقل في هذه المحاولة وحالفه الحظ في تلك الخطوة؟

نعلم أن الأشاعرة ساروا في طريق البرهنة على صحة النبوة وصدق النبي على الطريق الذي سار عليه عمـوم المتكلمة في الاسـلام وقد رأينـا، أثناء العـرض، كيف أن براهين المتكلمة يمكن أن ينوب بعضها عن بعض. فحيث كان الخصم واحداً، وهو فريق البراهمة من جهة وعموم منكري نبـوة محمد بن عبـد الله من جهة ثانية، فإن هدف المتكلمين يكـون واحداً وأسـاليبهم في الوصـول إلى ذلك الهدف تكاد تكون واحدة إن لم تكن واحدة بالفعـل. فالكـل يعمد إلى المعجـزة ويثبت حصولها، والكل ينتهي إلى الإقرار باعتبارها حجة قاطعة تحسم في الأمـر وتطرد التردد والتشكك جانباً. ولكن خصائص المذهب تتجلى في شكل المقاربـة وكيف المعالجة عند كل فرقة وهـذا ما يعني، من زاويـة نظرنـا أن معنى «العقل» يتجلى وأن الفروق المذهبية بين الفرق الكلامية تظهر وتتضح من حيث مكونـات العقل وبناؤه العميق. وامعان للنظر في المسيرة الأشعريـة ومراقبتهـا، عن كثب، أثناء «الممارسة النظرية» ذاتها وملاحقتها بالأسئلة التي تقسر على النطق والإفصاح أو هي «تستنطق» تمكننا من الخروج بالملاحظات التالية:

أ - المعجـزة، أس البرهنـة على صـدق النبي وصحة النبـوة معاً، جنس من أجنـاس المعرفـة قائم بـذاته مستقـل بنفسـه إلا أنـه (من حيث القسمـة المعـروفة إلى ضروري ونـظري) ينـدرج في صنف المعـرفـة التي تحصـل لصـاحبها اضـطراراً (= ضرورة). ومن ثم فلا دخـل للعقـل فيهـا مـا دامت تفوق مجال عمله وتصوره. وبالتالي فلا يملك معـه إلا أن ينسحب فقد أفحم افحاماً.

ب - وقوع المعجزة حقاً وفعلاً، على الصورة التي تـذكر عليهـا، يثبت لنا عن طريق «الخبر المتواتر» الذي يستحيل تكذيبه لسبب واضـح هو استحـالة التواطؤ على الكذب وقبول ذلك أمة بعد أمة، والعقل لا مدخل له، مرة أخرى، في الأمر فلا يسعه إلا الموافقة والقبول فقد أفحم افحاماً وطريق ذلك، في هذه الحالة، هي كـل السلطة التي يمتلكها «النقـل» ويهجم بها عليه.

ج - في هذا القبول الضروري (= الاضطراري) لما يقـول به «الخـبر المتواتـر» ويقـرره تتأكـد سلطة أخرى جـديدة، أو هي في الـواقع تتـأكـد بكيفيـة أخرى، وهي سلطة «الجماعـة» (لو اعتـبرنا الأمـر من جهة السيـاسة) أو سلطة «الاجماع» (لو اعتـبرناه من حيث الفعـل المعرفي: فـالإجماع قبـول وموافقة) أو هي، في كلمة جامعـة، سلطة «السلف» وحكم المتقدمـين. وما أقوى سلطة السابقين والمتقدمين عند العقل الأشعري وما أشد أثرها عليه وفعلها فيه.

د - في عمليـة البرهنـة على صـدق النبي تتـأكـد سلطة أخـرى وتكتسب من الشرعيـة والقوة مـدداً غير التي كـانت لهـا في الأصـل. تلك هي سلطة اللغـة وقد كـرسها القـول في إعجاز القـرآن في صورتهـا المثلى. تكتسب شرعيـة جديـدة لما يكـون في النبوة من شرعيـة وفي قـولـه من مشروعيـة وتزداد قوة ومدداً من سلطان الوحي ﴿**إنا أنزلناه قرآناً عربيـاً**﴾. فاللغـة بعض من النقـل وقسم منـه، ولأنها كـذلـك فـلا يسـع العقـل إلا أن «يتوقف» وينعزل وقد أفحمته سلطة اللغة من جانب وسحره نظم البيان وبهره جمال الفصاحة وبريقها.

هـ ـ لا يحار أمام «خرق العادة» سوى من كان للتجويز منكرا أو في الإقرار متردداً وأما المتكلم الأشعري فالعقل عنده على أتم الأهبة وكامل الاستعداد لذلك الإقرار والتسليم. ومبدأ الجواز يتدخل مرة ليحل الإشكال الناجم عن القول بخرق العادة (خرق العادة دون إلغاء قوانين الطبيعة ـ أو القول بالقوانين الثابتة مع التسليم بإمكان خرقها دائماً). ولكنه يحل ليعلن عن الصفة القارة والسمة المميزة في العقل الأشعري: قدرته على التصريح بالإيجاب دون القول بالنفي.

ولو أنا، أخيراً، أردنا أن نوحد بين هذه الملاحظات في سؤال جامع، صريح ومباشر، لحق لنا أن نتساءل: هل أمكن للعقل الأشعري أن يخطو خطوة أخرى وراء التجويز والإمكان وأن يقر إيجاباً حاسماً يقدمه العقل من ذاته؟ وهل كانت حصيلة النظر عند العقل الأشعري، ومتى حاكمناه بما بدا أنه قد عينه لنفسه هدفاً وغاية، دلالة على التوفيق أم علامة على الفشل؟

ولكنا لا نجيب عن السؤالين معاً إلا بطرح تساؤل جديد: ولكن أكان للعقل الأشعري، في مسيرته السالفة في إثبات النبوة والتدليل على صدق النبي، دور آخر سوى دور «المنهزم» الذي يضطر إلى الانسحاب ومغادرة الميدان فقد اضطرته اللغة إلى ذلك مرة، والسلف أخرى، وسلطان العيان ثالثة، وسلطة السمع (= الخبر المتواتر) رابعة؟

لقد كان العقل الأشعري، في معالجة مسائل النبوة، يروم البرهنة على وجوب السمع وسلطان النقل. وهو قد فعل ذلك وهو يؤكد مبدأه الأسمى وقاعدته العليا التي تقضي بأن السمع مقدم على العقل ولكن ما كان يحدث دائماً وما نجده يتكرر عنده في الأحوال كلها هو التخلي عن المعركة والانسحاب أمام النقل، لا بل أن النقل يهاجمه «في عقر داره» لكي يعين له «وضعه المعرفي» ويحدد لفعله «الشروط الابستيمولوجية» الضرورية ويرسم له الحدود الفاصلة.

وعلى كل، فمهما يكن من أمر، فإنه لا يسعنا إلا الرجوع إلى الأشعري والقول معه بأن تصرف العقل قد انتهى بحسبانه عقلاً يشيد للعقيدة أصولها ويخطط، في الآن ذاته، للعلوم مبادئها وكلياتها. ولكن هذا القول لا يعني على

كل حال سوى انتهاء التصرف بالنسبة للعقل الكلامي أو للعقل في الاستعمال الكلامي ذاته. فحيث يتقرر وجوب السمع ومصدر السمع الأصلي، وهو النبوة، فإنه يصبح أمام العقل مهمة جديدة وهو يكتسب صفة جديدة. فأما الصفة الجديدة أولاً فهي صفة المخاطب الذي يكون الخطاب الموجه إليه أمراً تلزم طاعته: هو العقل بحسبانه متلقياً للشرع ومن الشرع فإن عليه أن يفهم عن الشرع وعليه أن يتملك من الأدوات المعرفية والمفاتيح ما يمكنه من ولوج بناء الشرع واستفتاح ما استغلق من أقفاله وأبوابه. وأما المهمة الجديدة فهي في حقيقتها مهمة مزدوجة أو هي مهمة يزدوج فيها فعلان اثنان: فأما من وجه أول فهي نظر في الشريعة بغية الفهم عن الشرع المخاطب (بالكسر) وأما من وجه ثانٍ فهي إضافة في النظام المعرفي الأشعري وإكمال لجوانب النقص والقصور. والعقل في المهمة هذه، وفي الوجهين معاً، هو العقل الأصولي أو هو العقل الأشعري في الاستعمال الأصولي له.

لقد قطع العقل الأشعري الكلامي رحلة طويلة وهو قد بلغ، في القول في النبوة، المحطة الأخيرة في تلك الرحلة. ولكن الرحلة لا تزال لم تنته بعد وإنما العقل يترجل في هذه المحطة ليركب قطاراً آخر أو ليستبدل «الراحلة» الأولى بأخرى جديدة غيرها. وإنما المهمة الأصلية التي تخطط لها أصول الدين خطوطها العامة الكبرى لا تزال في حاجة إلى اتمام انجاز: فلا يزال عمل التأصيل لأصول المذهب في حاجة إلى مزيد تشييد وبناء، وإلى مزيد إفصاح وبيان.

الفصل الخامس

البيان والتبيين

«البيان منه عام، وهو الدلالة المطلقة. ومنه خاص، وهو الدلالة الشرعية على المراد بأدلة الشرع (. . .) وإخراج الشيء من حيز الإشكال إلى حيز التجلي هو حد للتبيين لا حد للبيان».

البصري ـ المعتمد في أصول الفقه

«فإن قيل: فما أصول الفقه؟ قلنا: هي أدلته. وأدلة الفقه هي الأدلة السمعية وأقسامها: نص الكتاب، ونص السنة المتواترة والاجماع ـ ومستند جميعها قول الله تعالى».

الجويني ـ البرهان في أصول الفقه

ينتهي تصرف العقل حين يصير إلى الاطمئنان إلى أنه قد بلغ حقيقة ما أوكل إليه من مهمة عسيرة وشاقة: مهمة اثبات الربوبية والوحدانية أولاً، ثم مهمة التدليل على صحة النبوة وصدق النبي ثانياً. والمهمة عسيرة لأن ما يتناوله من قضايا ليس مما تستقر فيه الأمور بداهة وضرورة، بل يلزمه نظر طويل متصل وعليه أن يخوض معارك ضارية ضد الأعداء والخصوم، والأعداء هم منكرو النبوة والربوبية أو أولاهما على الأقل، والخصوم هم الخارجون عن قول الجماعة والمشغبون عليها لسبب أو لآخر. والمهمة شاقة لأن العقل، إذ يدخل فيها يدخل

فيه من حرب وخصومة، فهو يقوم بمهام التأسيس والتشييد: لا تأسيس العقيدة وتشييد المعتقد على القول الأشعري فحسب، بل إنها تأسيس مبادىء العقل ذاته ومكوناته. فالعقل، إذ يصيب الهدف على هذا النحو، فإنه لا يملك إلا أن «يعزل نفسه»، كما يقول أبو حامد، فهو قد استوفى المهمة واستكمل المسؤولية. ذاك ما يبدو في الظاهر فحسب، وذاك ما يتخيله من توهم أن عمل التأصيل ينتهي عند تقعيد العقيدة وإنشاء أصول الدين. ولكن الحق أن تصرف العقل لا ينتهي عند هذه الغاية وهو لا يملك بعد أن يعتزل. ذلك أنه لا يزال هو المعول عليه في الشريعة مثلما كان هو العمدة والأساس في العقيدة. وإذا كان حقاً أن العقل يسلم العنان للسمع، إذ أبان عن سلطته الحقة، ودلل على صدق المخبر عن الشريعة فهو يعترف له بالعجز ويسلم بحاجته إلى مدده وعونه فإنه لا يزال على نفس العقل أن ينظر في الشريعة، في هذا الشطر الثاني من المرحلة، مثلما نظر في العقيدة، في الشطر الأول من الرحلة والسفر. يفترق المعنيان فعلاً ويختلفان حقاً: معنى النظر في العقيدة، ومعنى النظر في الشريعة ولكن المهمة تظل، في العمق، واحدة. بل لعلها الآن، في أصول الفقه، تصبح أكثر ظهوراً واتضاحاً بعد أن تم تمهيد المقدمات الضرورية وتفصيل المبادىء الكلية اللازمة، في علم الكلام. فإن يكن مغزى النظر كما هو الشأن عند الباقلاني، لا بل عند عموم الأشاعرة، هو طلب الدليل أو الاستدلال فإن الفرق بين نظر المتكلم ونظر الأصولي هو عين الفرق بين من ينشد الدلالة المطلقة ومن يطلب الدلالة الشرعية. الأولى تلزم بقوة يقينها لأنها «تدل لأنفسها» كما يقول إمام الحرمين، والثانية تلزم، من اضطر إلى التسليم لقواعد العقيدة، «بنصب ناصب إياها أدلة» وذلك الناصب هو الشرع والطريق إليه هو الخبر والسمع.

عمل العقل، في أصول الفقه، وعلى نحو ما نريد أن نتبينه في هذا الفصل الخامس وكذا في اللاحق عليه، هو النظر في الشريعة على نحو يقصد استخلاص معاني الأدلة الشرعية فيها والأسس التي تنهض عليها مبادئها وكلياتها وطرق التشريع فيها. ولئن كانت الشريعة هي مجموع القوانين الشرعية وحصيلتها الكلية فإن موضوع أصول الفقه هو الكشف عن «روح القوانين» في تلك الحصيلة وذلك المجموع. وإذا كانت الدلالة الشرعية (أو الدلالة المقيدة

بالشرع إذن) لما كان مراداً بأدلة الشرع هو البيان (على نحو ما أجمع عليه الأصوليون من مختلف المذاهب) فإن أصول الفقه هي ما به يتم الكشف عن البيان، أو هو ما يتم به رفع الإشكال والغموض عن البيان فهو تبيين له. وفي معنى دقيق، وإن لم يكن بالشديد الخفاء، فإن عمل العقل في أصول الفقه هو النظر في الشريعة على النحو الذي يهدف فيها الإبانة والتبيين: الإبانة عن قصد الشارع وتبيين قول الشرع من كل الوجوه.

كيف ينظر العقل في الشريعة إذن؟ وما الذي يمكن استخلاصه من الخطاب الأشعري في ذلك النظر؟ وعلى أي وجه يجوز القول إن ذلك الخطاب ينتهي إلى رسم سمات مميزة وعلامات واضحة محددة فيتميز في أصول الفقه على نحو ما تميز عن غيره في أصول الدين؟ أسئلة ثلاث لا بد، للإجابة عنها، من تمهيد فصول وتقديم مقدمات كما يقول القدماء.

* * *

يجمع الأصوليون (معتزلة وأشعرية ومن عداهم) على القول بأن أصول الفقه تستمد من ثلاثة علوم وهي: الكلام، والعربية، والفقه. وإذا كان من المنطقي أن صاحب كل مذهب يلتزم بما في مذهبه، وكنا نعلم أن مبادىء المذهب وقواعده تتقرر في العلم الكلي من العلوم الدينية أو في علم الكلام، فإنه من الضروري أن ما يقول به المعتزلي أو الأشعري أو الحنبلي في أصول الدين يكون ملزماً له في أصول الفقه ويظل ملتزماً به ضرورة. ثم إذا كان الفقه هو مجموع الأحكام الشرعية، من حيث هي أوامر ونواه وكان هو المدلول الذي تكون أصول الفقه طلباً لدلالة الأدلة فيه فمن اللازم أيضاً أن يختلف الرأي في النازلة الفقهية باختلاف موجهات النظر الخفية ومستلزمات الاجتهاد المذهبي فيها. وأخيراً، فإذا كانت اللغة العربية تلتصق بالكلام التصاق القشرة بالثمرة وتمتزج بها امتزاج الماء بالملح المذاب فيه فإنه من غير المعقول أن يخرج الرأي في اللغة عما وجب القول به في الكلام ـ والحجة الكبرى في ذلك حصول الاختلاف في فهم القرآن بين نظرين يؤولان إلى مذهبين متباينين أو متصارعين. وإذن فلا بد من الانصات إلى القول الأشعري في النحو الذي يكون به استمداد أصول الفقه من المصادر الثلاثة المذكورة: الكلام، والفقه، والعربية.

لا معنى لاستعادة ما يتقرر في علم الكلام، على القول الأشعري، على نحو ما عرضنا له في الفصول السابقة، ولكنا لا نرى بأسامع ذلك في أن نستحضر، في لمحة وجيزة، ما سيكون له من المذهب أثر مباشر في القضايا الكبرى في أصول الفقه. وأول ما يستوجب منا التذكير به هو أن الأولية هي في الأحوال كلها للمنقول على المعقول وأن الله لا يتعبد نظراً واستدلالاً وإنما الملزم هو ورود الشرع. ولذلك فإن العقل، وإن كان هادياً إلى معرفة الله، وأن النظر، وإن كان واجباً على الإنسان، فإنهما لا يعتبران في الأحكام الشرعية. ومن ثم فلا اعتداد بتحسين العقل وتقبيحه وإنما المعتمد في ذلك هو قول الشرع. ثم إن الأشعرية تقول بالتجويز، ولذلك فهي تذهب إلى القول بإبطال السبب ونفي التوليد من جهة أولى، وتقول بالاقتران بين الأشياء وبإجراء الله للعادة من جهة ثانية. والأشعرية تقول، في إعجاز القرآن، بأن الإعجاز يقوم في النظم والصياغة وأن التحدي هو تحد في هذا الباب. كما أنها تقول في القرآن بما يقرره الشيخ الأول أبو الحسن إذ «القرآن العزيز على ظاهره وليس لنا أن نزيله عن ظاهره إلا بحجة وإلا فهو على ظاهره»[1]. وعن هذا القول ينتج رأي معلوم، في المذهب الأشعري، في الصلة بين الحقيقة والمجاز وتنتظم قواعد محددة في التأويل وسبله وطريقه في فهم القرآن وتفسيره، ونظرية في منشأ اللغة ودلالات الصفة والموصوف، والاسم والتسمية. وآخر ما نستحضره هو مذهب الأشعرية في تقريرها للسمع من جانب، وللتجربة والحس من جانب ثان طريقاً في المعرفة ومن ثم ما يكتسبه الخبر من سلطة وقدرة لا سبيل إلى انكارهما.

يقول الغزالي إن «للأفعال أحكاماً عقلية، أي مدركة بالعقل، ككونها أعراضاً وقائمة بالمحل ومخالفة للجوهر (. . .) وأما أحكامها من حيث أنها واجبة ومحظورة ومباحة ومكروهة ومندوب إليها فإنما يتولى الفقيه بيانها»[2]. وبذلك يميز بين المتكلم والفقيه: الأول من حيث هو ينظر في الأحكام العقلية للأفعال، فهو إذن يتوجه بالقول إلى مجموع العقلاء. والثاني من حيث هو ينظر

(1) أبو الحسن الأشعري. ـ الإبانة عن أصول الديانة. تحقيق فوقية حسين محمود. دار الأنصار، 1977، القاهرة، ص 40.

(2) الغزالي ـ. المستصفى. (سبقت الإشارة إليه). ص 11.

في الأحكام الشرعية، فهو إذن يتوجه بالقول إلى مخصوصين بالخطاب وهم المؤتمرون بأوامر الشريعة والمنتهون بنواهيها ولهؤلاء نعت معلوم فهم: «المكلفون». ولتلك الأوامر والنواهي، من حيث هي ما يكون مضمون الفقه ومحتواه، نعت آخر وهو أنها «تكاليف». كما أن لها، من جهة الزامها للمكلفين وصدورها عن الله أو عن النبي، نعتاً آخر وهو أنها «أحكام». فالحكم إذن هو «عبارة عن خطاب الشرع إذا تعلق بأفعال المكلفين». وما يستدعيه القول الفقهي، خارجاً عن كل انتساب إلى مذهب بعينه، هو أن الحكم الشرعي (ولنأخذ مثالاً عليه عبارة: الخمر حرام) تلزمه أربعة أركان، أو لنقل انه يتعلق بأربع جهات. الركن الأول، في المثال المذكور، هو الخطاب ذاته (نفس الحكم). والجهة الثانية هي: الحاكم، (وهو المتكلم أو المخاطِب ـ بالكسر) وهو الله تعالى. والركن الثالث وهو المحكوم عليه، والمحكوم عليه في لغة الفقه هو المكلف «وشرطه أن يكون عاقلاً يفهم الخطاب فلا يصح خطاب الجماد والبهيمة». وأما الجهة الرابعة والأخيرة فهي: المحكوم فيه، وهو الخمر في مثالنا أو فعل شرب الخمر بالأحرى. ولكن هنالك ما ينتج عن القول الفقهي ذاته، ما يقوم خلفه ويوجهه وما لا يملك أن ينفك عنه أو يخلو منه، كما يقول المتكلمون، فهو حاضر في لحظة التشريع الفقهي ذاتها. وذلك هو حضور المذهب وإعلانه عن نفسه في كل خطوة وفكرة، وترجمة ذلك يلمسها القارىء بوجه عند الجويني في البرهان ويلمسها بوجه آخر، أكثر قوة وإلحاحاً عند صاحب «المستصفى». وما لا يقدر أبو حامد على الانفكاك منه هو تمثله لحضور المعتزلي خصماً لا يسعه التقرير في أمر من غير إعلان ما يفرقه عنه. وربما كان أخص ذلك الأمر في الاستحضار الدائم واليقظ لما يخالف الأشعري فيه قول المعتزلي في الصلة بين الأحكام الشرعية من جانب، ونظرية الحسن والقبح العقليين من جانب آخر. فإن يكن الحكم هو، كما سلف القول، «خطاب الشارع إذا تعلق بأفعال المكلفين» فإنه يلزم أن نضيف مباشرة، مستنتجين، قولنا «فالحرام هو المقول فيه: اتركوه ولا تفعلوه. والواجب هو المقول فيه: افعلوه ولا تتركوه. والمباح هو المقول فيه: إن شئتم فافعلوه وإن شئتم فاتركوه. فإن لم يوجد هذا الخطاب من الشارع فلا حكم. فلهذا قلنا: العقل لا يحسن

ولا يقبح ولا يوجب شكر المنعم، ولا حكم للأفعال قبل ورود الشرع»[3]. ومتى أمر الشارع بشيء فإن ذلك يعني أنه ينهى عن ضده «فإن كلامه واحد هو أمر ونهي ووعد ووعيد، فلا تتطرق الغيرية إليه»، وهو ما لا تقول به الأشعرية حيث «ليس الأمر بالشيء نهياً عن ضده»[4]. وبالجملة فوجود الاختلاف في معاني العقل والتكليف ودلالة الأمر. . . الخ بين المعتزلة والأشعرية ينشأ عنه اختلاف في الوجوه التي تحمل عليها الأحكام الشرعية، ومن ثم فإن استمداد الأصول من الكلام يكون على المعنى الذي يكون به الكلام ذاته بالنظر إلى ما يحكم به رئيس العلوم كلها.

نصل الآن إلى المصدر الثالث الذي يستمد منه أصول الفقه وهو اللغة العربية. ونقرأ في «البرهان» فنجد امام الحرمين ينبه على أن «الشريعة عربية، ولن يستكمل المرء خلال الاستقلال بالنظر في الشرع ما لم يكن ريانا من النحو واللغة»[5]. وفهمنا لقول الجويني على حقيقته يقتضي منا اضافة صغيرة نكشف بها عما يحجبه هذا القول ويضمره وهو أن «الارتواء» من النحو واللغة مقيد دوماً بشرط لازم: هو المذهب الخفي أو المعلن في النحو واللغة والذي لا محيد عن الانتماء إليه، ولا نقصد بذلك مجرد الانتماء إلى إحدى المدرستين المتصارعتين (الكوفة والبصرة)، ولا محض الانتساب إلى سيبويه أو الكسائي أو غيرهما من أئمة النحو واللغة في اللسان العربي ولكنا نقصد الصدور عن نظرية تلتمس جذورها في علم الكلام وتطلب فيما يلزم عن مقرراته ومعتقداته على النحو الذي يحكم به المذهب الكلامي ويريده. ولذلك فقد كان «الارتواء» من النحو واللغة يحمل عند الجويني أو الغزالي على وجه، وكان يحمل في «المعتمد في أصول الفقه» عند أبي الحسين البصري المعتزلي على وجه آخر (على نحو ما سنراه لاحقاً).

* * *

من غير اليسير علينا أن نحصر القول، في وجوه استمداد أصول الفقه من

---

(3) المرجع السابق. ص 69.

(4) المرجع السابق. ص 98.

(5) الجويني ـ البرهان في أصول الفقه. (سبقت الإشارة إليه) الجزء الأول. ص 169.

العربية، في مواطن معينة من كتب الأصول فهي منبثة في تضاعيف الكتب وتكاد تكون متفرقة في المباحث الأصولية كلها. وصحيح أن الأصولي يخصص فصولاً أو أبواباً لمبحث اللغة وما يتعلق بها ولكن الأمر لا ينتهي عند ذلك القدر من الكلام، بل هو يعود إلى المبحث ذاته وما يتفرع فيه فلا ينتهي أبداً ويستوي في ذلك الأصولي المعتزلي والأصولي الأشعري، ولكن أمر هذا الأخير هو الذي يعنينا بصورة مباشرة. وأنت لو تناولت الكتاب الأول من «البرهان» (وهو المتعلق بالقول في البيان) فأنت تجد إمام الحرمين يردف ذلك القول بفصل «في اللغات ومأخذها» ويستهله بالعبارة الآتية: «اعلم أن معظم الكلام في الأصول يتعلق بالألفاظ والمعاني، أما المعاني فستأتي في كتاب القياس إن شاء الله، وأما الألفاظ فلا بد من الاعتناء بها». وهذا الاعتناء لا ينحصر في القول في مأخذ اللغة فحسب، ولا في التمييز بين الألفاظ العرفية والألفاظ الشرعية فقط بل هو يتجاوزه ليكون خوضاً «في ألفاظ جرى رسم الأصوليين بالخوض فيها» مثل الاسم، والفعل والحرف، وعلاقة اللفظ بالاعراب، ثم ما كان في بعض الحروف مثيراً للجدل أو داعياً إلى لبس وإشكال بين الفقهاء. من ذلك أمر الباء وإفادتها للتبعيض أو عدم افادتها إياه، كما هو الحال في قوله تعالى ﴿وامسحوا برؤوسكم﴾ (سورة المائدة: 6). ومن ذلك أمر الواو والتردد في القول بين افادتها للعطف أو دلالتها على الترتيب، والفاء والاختلاف بين من يرى أنها تقضي التعقيب والتسبيب (أن تأتي فأنا أكرمك)، ومن يقول إنها ترد مورد الواو فتفيد العطف والتشريك. ثم إن عبد الملك يذكر «لمعاً مفيدة»، كما يقول، في معاني حروف أخرى (ما، أو، أم، هل، لا، لو، لولا، من، عن، إلى، منذ، حتى، إذا، نعم، . . . الخ). فإذا انتهى من ذكر تلك الحروف والقول فيها بما يراه الأحق والأفضل، عارض تقسيم أهل العربية الكلام «إلى الاسم والفعل والحرف» بقسمة الأصوليين له إلى: الأمر، والنهي، والخبر، والاستخبار ثم شرع في القول في الأوامر فكان أول قوله هو «الأمر من أقسام الكلام». وبمقتضى القول المتقدم لأبي المعالي (والمتعلق باشتمال الأصول، أو معظمها على وجه التدقيق، على كلام في الألفاظ وكلام في المعاني) فإن ما يتبقى من مجموع الجزء الأول، في نشرة المحقق (وهو ما يناهز الخمس مائة صفحة ويربو على

ثلث «البرهان» برمته) يعد كلاماً في الألفاظ ـ وذلك متى اقتنعنا بقوله وحكمنا بخلو مباحث القياس الطويلة من أي حديث في اللغة ومتعلقاتها.

ثم إن الشأن ليس بأقل أهمية من ذلك عند الغزالي في «المستصفى»، وإن بدت المسائل أكثر انتظاماً والمباحث أقل تشعباً وإن كانت أغزر مادة. يدير أبو حامد البحث في كتابه هذا في أصول الفقه على أربعة أقطاب: القطب الأول منها في الأحكام (وقد ألمعنا الإشارة إليه في فقرة سابقة). والقطب الثاني في الأدلة (وهي الكتاب والسنة والاجماع، ثم دليل العقل أو القياس). والقطب الرابع يتعلق بالمجتهد أو المستثمر الذي يحكم بظنه. وأما القطب الثالث، الذي يقول في مستهل الحديث فيه «اعلم أن هذا القطب هو عمدة الأصول»، فإننا نريد أن نقف على بعض مما ورد في الفقرة الأولى التي يصدر له بها فنقرأ:

«والأصول الأربعة من الكتاب والسنّة والإجماع والعقل، لا مدخل لاختيار العباد في تأسيسها وتأصيلها وإنما مجال اضطراب المجتهد واكتسابه استعمال الفكر في استنباط الأحكام من مداركها. والمدارك هي الأدلة السمعية ومرجعها إلى الرسول ﷺ، إذ منه يسمع الكتاب أيضاً وبه يعرف الإجماع ـ والصادر منه من مدارك الأحكام ثلاثة: إما لفظ، وإما سكوت وتقرير. ونرى أن نؤخر الكلام في الفعل والسكوت، لأن الكلام فيهما أوجز. واللفظ: إما أن يدل على الحكم بصيغته ومنظومه، أو بفحواه ومفهومه، أو بمعناه ومعقوله وهو الاقتباس الذي يسمى قياساً. فهذه ثلاثة فنون: المنظوم، والمفهوم، والمعقول»[6].

فإذا قمت بفحص أول، خارجي، لفن المفهوم فأنت تجد أنه يستغرق من القطب الثالث ما يربو على المائة صفحة مضاهياً بذلك النظر في فن المعقول (= القياس) رغم خطورته ودقته معاً، ولو خليت مقدمة الكتاب المنطقية جانباً، فأنت تصير إلى ثلث الكتاب كله إلا قليلاً. وقد يكفي، تجنباً للتطويل، أن نعدد مباحث فن المنظوم، في ترتيب حجة الاسلام، حتى ندرك أننا نكون في هذا المبحث في صلب علم الأصول. فهي أقسام أربعة: قسم أول يدور حول

(6) الغزالي ـ. المستصفى. (سبق ذكره). ص 260.

المجمل والمبين (ويشمل المجمل والمبين، والبيان والمبين، البيان بين إمكان تأخره عن وقت الحاجة إليه أولاً). وقسم ثان موضوعه: الظاهر والمؤول (وهو القول في النص والقول في التأويل: قواعده وضوابطه). وقسم ثالث مدار البحث فيه هو الأمر والنهي (حده، حقيقته، صيغته، قضاياه). ثم لا ننسى أن الأمر «قسم من أقسام الكلام» فهو بعض من الكلام بحكم القسمة اللغوية في رأي الأصوليين كما رأينا مع الجويني أعلاه). وقسم رابع وأخير يلقي بك في معترك الأصوليين، إذ موضوعه الخاص والعام، ولربما وجب أن نخص هذا القسم الأخير بتنبيه يسعفنا فيما نحن بصدده بفوائد كثيرة. وأول ما يجب الانتباه له هو تعريف العموم والخصوص ذاته: «اعلم أن العموم والخصوص من عوارض الألفاظ لا من عوارض المعاني والأفعال»، فاللفظ هو موضوع البحث والطلب في العموم والخصوص. والعام، وكما هو معلوم، هو ما ورد من الأحكام كذلك، في حين أن الخاص هو ما خصص به قوم أو زمان بالخطاب. ولكن الخاص يقبل التعميم أحياناً، ضمن شروط وقيود تضبطها أصول الفقه كما أن العام قد يكون كذلك، في لفظه وصيغته، ولكن المراد به يكون هو الخاص فيكون مفيداً للاستثناء أو متضمناً له بصورة أو بأخرى. ثم إن العام، حتى يكون كذلك، فهو يقتضي أن يكون الخطاب بالجمع أو دالاً على الجمع. وعند النحاة وفقهاء اللغة تعاريف وشروط وقواعد لكل من الاستثناء، والجمع وأقل ما يكون به الجمع وكذا صيغ الجموع وتوزعها بين جمع يكون للتكثير أو يفيده، وجمع يكون للتقليل أو يدل عليه. ولكن الأصولي، إذ ينظر في أدلة الأحكام الشرعية فهو لا بد متعرض للصياغة فيها ولا بد له أن يقف عند اللفظ وصيغته فيتحرى فيه ويلتزم، من حيث لا يحتسب أحياناً، بما يتقرر في المذهب الذي ينتسب إليه عند علماء أصول الدين. وهذا كله يعني أن الحدود بين الفقه وأصوله من جهة، واللغة والنحو من جهة أخرى تزول وتتلاشى وأن الفوارق تدق فلا تكاد تبين وبالتالي فإن الأصولي يستمد من العربية استمداداً كثيراً يحيله لا إلى شارب مرتوٍ منها فحسب بل هو يرفعه، أحياناً، إلى مقام الاجتهاد والابتكار فيها ولذلك لم يكن من الغريب في شيء أن يعد الأئمة في الأصول أئمة في اللغة وعمدة فيها عند النحويين واللغويين. وجملة القول الذي يمكن

الخروج به من هـذا التنبيه هـو أن اللغة (ولنـا أن نتوسـع فنقول: إن البحـوث اللغوية) تحضر في أصول الفقه حضوراً قويـاً وفعالاً لا يقـل في شيء عن حضور الكلام وما يلعبه من دور. ولا نرى أن الجابري يشتط في الاستنتـاج إذ يقول إن «السلطة المرجعية الأولى في علم أصول الفقه هي للبحوث اللغويـة، سواء منهـا ما يدرس مجموعاً في «أبواب الخطاب» وإما يأتي متفرقاً في الأبواب الأخرى»[7].

على أنه لا بد لنا، مع هذه الملاحظة العـامة، أن نخصص بعض التخصيص فنذكر بعض جوانب صلة أصول الفقـه بالعـربية. وأول مـا نذكـر في ذلك هـو حرص الأصولي على تعيين منشأ اللغة، ولعلنا نتذكر أن أبا بكر الباقـلاني إذ عدّ الاستدلال بتوقيف أهل اللغة أحد أوجه الاستدلال، لأنه أحد طرق المعرفة التي ندركها بالسمع والخبر. والأشاعرة يفترقونِ في هذا القـول اختلاف النقيض مـع المعتزلة، فحيث يرى الآخرون أن أصل اللغة اتفاق ومواضعة يذهب أصحـاب أبي الحسن إلى أنها تقرير وتوقيف فلا شأن للاصطلاح والمواضعة فيه، كما أنه لا مدخل للقياس فيه. فالإسم اللغوي، كما يكرر الغزالي ذلك مـرات ومرات، لا يثبتْ بـالقياس «فـلا يجوز اثبـات اسم الخمر للنبيـذ، والـزنـا للواط، والسرقـة للنبش، والخليط للجـار بـالقيـاس لأن العـرب تسمي الخمـر إذا حمضت خـلاً لحموضته ولا تجربه في كل حامض. وتسمي الفـرس أدهم لسواده ولا تجـربه في كـل أسود وتسمي القـطع في الأنف جدعـاً ولا تـطرده في غـيره»[8]. وعن هـذا الاختيار (اعتبار أصـل اللغة هـو التوقيف) ينتـج اختلاف آخـر بين الأصـوليين المعتزلة والأشاعرة فيما يتعلق بقسمة الأسـماء والتمييز فيهـا بين لغـوية، ودينيـة، وشرعيـة. وعند المعـتزلة بـين هذه الأقسـام الثلاثـة فروق بينـة. فأمـا اللغـويـة فظاهرة، وأما الدينية فما نقله الشرع إلى أصل الدين مثـل ألفاظ الإيمـان والكفر والفسق. يقول أبو الحسين البصري المعتزلي: «فـاما الـدلالة عـلى أن الشرع قد نقـل بعض الأسماء، فهي أن قـولنا «صـلاة» لم يكن مستعملاً في اللغـة لمجموع هذه الأفعال الشرعية ثم صار اسـماً لمجموعهـا حتى لا يعقل من اطـلاقه سـواها

---

(7) محمد عابد الجابري ـ. بنية العقل العربي (سبق ذكره). ص 55.

(8) الغزالي ـ. المستصفى. (سبقت الإشارة إليه). ص 459.

(. . .) فإن قالوا: اسم «الصلاة» كان في اللغة للدعاء، وسميت الصلاة الشرعية بذلك لأن فيها دُعاءً فلم تختلف فائدته! قيل، إن عنيتم أن اسم «الصلاة» واقع على جملة هذه الأفعال لأن فيها دعاء، فقد سلمتم ما نريده من افادة الاسم لما لم يكن يفيده في اللغة، ولا يضرنا أن تعللوا وقوع الاسم على هذه الأفعال بما ذكرتم. وإن أردتم أن اسم الصلاة واقع على الدعاء من جملة هذه الأفعال دون مجموعها فذلك باطل»[9]. وذلك ما تعارضه الأشعرية بقوة، وهم المقصودون في النص بقول البصري «فإن قالوا»، والغزالي يقول على لسانهم جميعاً «لا نسلم أنه حدث في الشريعة عبادة لم يكن لها اسم في اللغة». فالصلاة تعني الدعاء في الأصل، وهذا صحيح، ولكن مجموعة من الأفعال والحركات التي بغيرها لا تكون الصلاة في الدين صحيحة. «والمختار عندنا أنه لا سبيل إلى انكار تصرف الشرع في هذه الأسامي، ولا سبيل إلى دعوى كونها منقولة عن اللغة بالكلية، كما ظنه قوم، ولكن عرف اللغة تصرف في الأسامي من وجهين. أحدهما التخصيص ببعض المسميات، كما في الدابة، فتصرف الشرع في الحج والصوم والإيمان من هذا الجنس، إذ للشرع عرف في الاستعمال كما للعرب. والثاني، في اطلاقهم الاسم على ما يتعلق به الشيء ويتصل به كتسميتهم الخمر محرمة، والمحرم شربها، والأم محرمة والمحرم وطؤها فتصرفه في الصلاة كذلك»[10]، فاللغة تحتمل الحقيقة كما تحتمل المجاز. ولكن الموقفان، بين الأشعرية والمعتزلة، يتباينان في هذه المسألة ولذلك لا بد من تريث عندها فيكون ذلك هو ثاني ما نعرض له في جوانب صلة أصول الفقه باللغة عند الأشعري.

لا اختلاف بين المعتزلة والأشاعرة في قسمة اللفظ إلى حقيقة ومجاز، وكلهم يردون على نفاة اشتمال اللغة على المجاز، ولكن الاختلاف بينهم يقع فيما ينتج عن تفسير كل من الفريقين لنشأة اللغة. فالحقيقة عند أبي الحسين البصري هي «ما أفيد بها ما وضعت له في أصل الاصطلاح الذي وقع التخاطب به (. . .)

---

(9) أبو الحسين البصري ـ. المعتمد في أصول الفقه. (تحقيق محمد حميد الله وحسن حنفي ومحمد بكر). دار الفكر، 1964، دمشق. الجزء الأول/ ص 25.

(10) الغزالي ـ. المستصفى. (سبق ذكره). ص 264-265.

ونعني بقولنا «ما وضعت له» وضـع أهل اللغـة». والمجاز «هـو ما أفيـد به معنى مصطلحاً عليه، غير ما اصطلح عليه في أصل تلك المواضعة التي وقع التخاطب فيهـا»[11]. والحقيقة عنـد أبي حامـد اسم «مشترك، إذ قـد يراد بـه ذات الشيء وحـده، ويراد بـه حقيقة الكـلام. ولكن إذا استعمـل في الألفـاظ أريـد بـه مـا استعمل في موضوعه «والمجاز ما استعملته العرب في غـير موضـوعه»[12]. ولكن الشيخان يختلفان في قسمة كل من الحقيقة والمجاز، كـما يختلفان في احتفـال كل منهما بأمـرهما. فـأما عنـد أبي حامـد فهي اسم مشترك (كـما نرى في تعـريفه لهـا أعلاه)، والاسم المشترك، كما هو معلوم عند اللغويين والأصوليـين خاصـة، هو مـا احتمل معنيـين فصاعـداً مثل القـرء (الحيض/ الـطهـر)، والعـين (العضـو المبصر/ الـذهب/ عين المـاء. .). والحقيقة اسم مشـترك لأنـه قـد يفيـد «ذات الشيء» كما أنه قد يفيد «حقيقة الكلام». وأما عند صاحب المعتمد فالحقيقة «إما أن تكون لغوية وإما عرفية وإما شرعية» وهـاتين القسمتـين تتوافقـان مع نـظرية كل منهما في صلة أصول الفقه باللغة العربية من جهة أولى، وتتوافقـان مع نـظر كل منهما في القرآن وما ينتجه ذلك النظر من قول في الرؤية وحملها على الحقيقـة أو المجاز، ومن رأى في الصفات وعلاقتها في الذات، وأيضاً فهي تتطابق مع ما يتقـرر في مذهب كـل منهما في شـأن القرآن وهـل هو مخلوق أو هـو غير ذلـك. وبسبب هـذه الاختلافـات المذهبيـة كان احتفـال المعتزلـة بأمـر المجـاز أكـثر من احتفال الأشعرية به، ولهذه المسألة لدينا عودة بعد وقفة ثالثة وأخيرة في أمر صلة الأصول باللغة نسجل فيها ما يبدو لنا من الملاحظات ضروريـاً في شأن الكـلام المؤول وشأن التأويل.

نعلم أن التـأويل ومـا يتعلق به (حـدوده، طرقـه، منتجاتـه. . .) قد شغـل المتكلمة فيما عرضوا له من قضايا ترجع إلى الصفات الإلهيـة وعلاقتهـا بالـذات الإلهية، وفيما خاضوا فيه من مستلزمات تلك الصفـات وأثرهـا على البشر. كـما نعلم أنه قام بين الأشاعرة والمعتزلة جدل شديد عنيف، بـل ولربمـا اعتبر الجـدل

(11) البصري. ـ المعتمد في أصول الفقه. (سبق ذكره). ص 16-34.

(12) الغزالي ـ. المستصفى. (سبق ذكره). ص 268.

في التأويل وشأنه أخص ما يتمايز به المذهبان ويتغاير به النظران: نظر المعتزلة ونظر الأشعرية. وغني عن القول إن كلا الفريقين قد سار إلى صياغة نظرية كاملة في المسألة وأنه وضع لها ضوابط يسهل حصرها والإحاطة بها، وإذ ذكرنا في حديثنا أعلاه، في استمداد أصول الفقه عن الكلام، ما معناه أن أثر المذهب الكلامي يحضر ولا بد في أصول الفقه وأن بصماته هي من الوضوح والبروز في أغلب الأحوال بحيث لا تكاد تخفى. (وإن كانت تدق في أحوال محددة فحسب)، فلا شك أن ما كان من أمر التأويل في علم الكلام سيحضر في أصول الفقه، من جهة استمداد هذا الأخير من العربية، أي أنه سيحضر في الجوانب المتعلقة بلفظ خطاب الشارع، منظومه وصيغته.

لو طلبت للتأويل تعريفاً مباشراً في أصول الفقه فإنك تجد قولاً فيه عند الجويني وآخر عند الغزالي ولكنك لا تجد شيئاً من ذلك عند البصري، فلا تجد غير الاحتيال للأمر وسيلة ولا تجد وجهاً آخر للاحتيال سوى الفحص المتأني لجملة ما يقدم لتعريفات كل من النص والظاهر والمجمل، عسى أن يخرج من ذلك بما يقربك من «اقتناص» دلالة التأويل ومعناه إن عجزت على الخروج بتعريف للتأويل، في مجال أصول الفقه، عند من قال فيهم البعض أنهم «فرسان التأويل» يقول صاحب «المعتمد في أصول الفقه»:

«واعلم أن النص يجب أن يشتمل على ثلاث شرائط: أحدها أن يكون كلاماً. والآخر أن لا يتناول إلا ما هو نص فيه، (وإن كان نصاً في عين واحدة وجب أن لا يتناول سواها، وإن كان نصاً في أشياء كثيرة وجب أن لا يتناول سواها). والآخر، أن تكون افادته لما يفيده ظاهراً غير مجمل. وأما اشتراط كون النص عبارة، فلأن أدلة العقول والأفعال لا تسمى نصوصاً. وأما اشتراط ظهور دلالته، فلأن المفهوم من قولنا: «إن العبارة نص في هذا الحكم» أنها تفيده على جهة الظهور، ولأن النص في اللغة مأخوذ من الظهور، ومن ذلك قولهم «منصة العروس» لما ظهرت وارتفعت. وأما اشتراط افادة ما هو نص فيه فقط فلأن الإنسان إذا قال لغيره: «اضرب عبيدي» لم يقل أحد: إنه قد نص على ضرب زيد من عبيده لما أفاده وأفاد غيره، ويقال: إن كلامه نص في ضرب جملة عبيده لما لم يفد سواهم. فإذا ثبت أن هذا هو المعقول من النص وجب بأن يحد بأنه

كلام تظهر افادته لمعناه، لا يتناول أكثر مما قيل إنه نص فيه»[13].

وتأكيدات أبي الحسين وكذا تكراره يغنينا عن التنبيه على أن أخص تعريف للنص هو أن يكون كلاماً، فالقول وحده هو المعتمد ولا اعتبار لما عساه أن يفيده الفعل من جهة ودليل العقل من جهة أخرى. (والبصري ملتزم بهذه الإفادة في أبواب الكتاب كلها).

وأما عند صاحب «المستصفى من علم الأصول» فالأمر يختلف نوعاً ما والنتيجة تكون مغايرة وإن التقى الرجلان في بعض الصياغات والتعابير واتفقا، معاً، على صحة التعريف الذي يأتي به الشافعي في «الرسالة». وعلى كل فالنص عند الغزالي «اسم مشترك يطلق في تعارف العلماء على ثلاثة أوجه. **الأول** ما أطلقه الشافعي رحمه الله، فإنه سمى الظاهر نصاً وهو منطبق على اللغة، ولا مانع في الشرع. والنص في اللغة بمعنى الظهور: تقول العرب نصبت الظبية رأسها إذا رفعته وأظهرته وسمي الكرسي منصة إذ تظهر عليه العروس (. . .) **الثاني**، وهو الأشهر، ما لا يتطرق إليه احتمال أصلاً على قرب ولا على بعد: كالخمسة مثلاً، فإنه نص في معناه لا يحتمل الستة ولا الأربعة (. . .) **الثالث**، التعبير بالنص عما لا يتطرق إليه احتمال مقبول يعضده دليل، أما الاحتمال الذي لا يعضده دليل فلا يخرج اللفظ عن كونه نصاً، فكان شرط النص بالوضع الثاني أن لا يتطرق إليه احتمال مخصوص (. . .) **لكن الاطلاق الثاني أوجه وأشهر وعن الانتباه بالظاهر أبعد»**[14].

وأريد أن نكتفي، في قراءة هذا التعريف الأشعري للنص، بتسجيل ملاحظتين اثنتين، لما سينتج عنهما من أمور حاسمة. أولاهما هي حرص الأشعرية على المباعدة بين النص والوضوح والجنوح إلى التأويل، ذلك أن القاعدة الأصولية الأشعرية تقضي بأن «كل تأويل يرفع النص أو شيئاً منه فهو باطل»، ولذلك فأبو حامد يكون أكثر اطمئنانه إلى التعريف الثاني من التعريفات الثلاث المذكورة ولذلك فهو ينعته بأنه الأبعد عن الاشتباه بالظاهر

---

(13) البصري ـ. المعتمد. . . (سبق ذكره). ص 319.

(14) الغزالي ـ. المستصفى. ص 281-282.

وذلك ما قال به أستاذه قبله إذ أعلن أن «المقصود من النصوص الاستقلال بإفادة المعاني على قطع مع انحسام جهات التأويلات وانقطاع مسالك الاحتمالات»[15]. وثاني الملاحظتين هي أن حديث حجة الاسلام عن الاحتمال المقبول الذي يعضده دليل هو حديث يخفي وراءه موقفاً مخالفاً للموقف الاعتزالي وهو أن دليل العقل حيناً ودليل الأفعال أحياناً قد تكون نصاً معتمداً ـ وذلك ما تأخذ به الأشعرية في نظرتها إلى السنة وما تعلق منها بالأفعال خاصة.

وأما الظاهر فهو عند البصري «ما لا يفتقر في افادة ما هو ظاهر فيه إلى غيره، وهو مفارق للنص من هذه الجهة، ويشاركه في وجوب كونه كلاماً، وفي اختصاصه بالكشف ونفي العموم»[16]. وهو عند الغزالي يحد بمخالفته للنص. فحيث كان النص هو «الذي لا يحتمل التأويل» كان الظاهر «هو الذي يحتمله»[17]. ولنسجل فقط بأن البصري يصلح، ثانية، على وجوب الكلام ولزوم العبارة في تعريف الظاهر في حين أن أبا حامد ينشغل، أكثر الانشغال، بأمر التأويل ما كان محتملاً له وما كان غير ذلك. فما القول في المجمل؟

يقول في «المعتمد»: «اعلم أن الكلام والمجمل والمبين يقع في موضعين: أحدهما العبارة، والآخر المعنى أما العبارة فبأن نذكر ما معنى قولنا «مجمل» و «بيان» و «مبين» و «مفسر» و «ظاهر» و «نص». وأما المعنى فمنه ما يرجع إلى المجمل ومنه ما يرجع إلى البيان. أما الراجع إلى المجمل فيدخل فيه ذكر ما يحتاج إلى بيان وما لا يحتاج إليه...»[18] (ونسجل فقط أن المجمل والمبين، باعتبارهما نعتين مختلفين، يتعلقان بالعبارة (= اللفظ، وظاهر اللفظ)، وبالمعنى (= ما قام وراء اللفظ فاحتاج إلى تأويل ننصرف به إلى المجاز القائم وراء القول الظاهر).

والرأي عند الأشعرية غير ذلك، إذ مدار القول في المجمل هو اللفظ أو

(15) الجويني ـ. البرهان في أصول الفقه... ص 415.
(16) البصري ـ. المعتمد. ص 320.
(17) الغزالي ـ. المستصفى. ص 281.
(18) البصري ـ. المعتمد.. ص 316.

العبارة فقط فلا قول في ما عداه. نقرأ ما كتبه أبو المعالي عن المجمل فنجد شيئاً من قبيل «المجمل في اصطلاح الأصوليين هو المبهم، والمبهم هو الذي لا يعقل معناه ولا يدرك مقصود اللافظ ومبتغاه»، وشيئاً آخر من قبيل «ومن وجوه الإجمال أن يكون اللفظ موضوعاً لمعنيين أو أكثر، وعلمنا أن المراد به أحد معانيه، وهو مثل العين والقرء وسائر الألفاظ المشتركة (. . . ومن وجوه الاجمال أن يكون اللفظ بحيث لو فرض الاقتصار عليه لظهر معناه (. . .) أن يراد لفظ موضوعه في اللسان العموم، ولكنا نعلم أن العقل ينافي جريانه على حكم العموم، فمقتضى اللفظ على الاجمال إلى أن ينهي العاقل نظره العقلي». وقد نتابع فنستقصي كل وجوه القول فلا نجدها تخرج عن اللفظ وإنما أبو المعالي مقيد به وملتزم بحدوده.

وأما الغزالي فيشرح الأمر بكيفية مغايرة لأستاذه حيث يجعل كبير همه هو اعلان الاختلاف عن قول المعتزلة وإظهار خطئها فيما ذهبت إليه. فهو بعد أن يقول عن المجمل إنه «هو اللفظ الصالح لأحد معنيين الذي لا يتعين معناه لا بوضع اللغة ولا بعرف الاستعمال»، يأتي بجملة مسائل يظهر فيها أن المعتزلة تنتهي إلى حمل بعض الكلام في القرآن، أو في السنة، محمل المجمل والحال أنها نصوص قاطعة تنحسم معها جهة التأويل كما يقول الجويني. وليس لهم ذلك إلا لأنهم جعلوا الاجمال يقع في العبارة كما أجازوا وقوعه في المعنى. ويبدو أننا، بوصولنا إلى هذه الغاية، نخمن لماذا وقف الأشاعرة عند معنى التأويل (في أصول الفقه) فأشبعوا القول فيه وقيدوه بشروط، في حين أن المعتزلة، إذ سكتوا عن التأويل، فهم قد تركوا له الميدان فسيحاً وخالياً يجري فيه بكامل الحرية ومطلق الجهد والطاقة. ولعلنا نجد الافصاح عن هذا كله عند الجويني إذ نقرأ له: «وإذا نحن خضنا في باب التأويلات وإبانة بطلان معظم مسالك المؤولين استبان الطالب الفطن أصل ما يحسبه الناس من ظواهر معرضة للتأويلات فهي نصوص، وقد تكون القرينة اجماعاً واقتضاء عقل وما في معناهما»[19].

صحيح أن هنالك أحوالاً لا بد فيها من الانصراف عن الحقيقة نحو المجاز،

(19) الجويني ـ. البرهان. . . ص 415.

وإلا شاطرنا الحشوية أخطاءهم وسخف اعتقادهم وبالتالي فلا بد من التأويـل. ولكن الأمر يتعلق بآيـات معلومات «وإنمـا اشتد التـأويل في الآيـة التي متضمنها التـوحيد لاعتضـادها بمقتضى العقـل، وكم للحشويـة المشبهة من خبط ينـاقض حقيقة التوحيد»[20]، ومن ثم فلا بد في التأويل من اجتماع شروط «ورب تـأويل لا ينقدح إلا بتقدير قرينة «ولكن تلك القرينة، بل واجتـماع قرائن عـدة، قد لا تفيد الصحة بالضرورة» فقد تجتمع قرائن تدل على فساده، وآحاد تلك القـرائن لا تدفعه، لكن يخرج بمجموعها عن أن يكون منقدحاً غالباً»[21].

* * *

وبعد، فلا بد للأصولي من وقفات ثـلاث يتساءل فيهـا عن وجوه استمـداد أصول الفقه من المصادر الثلاث (الكلام، الفقه، العربية)، والتساؤل يكون في المعنى الذي يفيد الإبانة عن المواقع التي يكون منها الحـديث، وإظهار الأسلحـة التي بها يكون خوض المعركة وبالتـالي فلا بـد له، كـما يقال في لغتنـا اليوم، من الكشف عن أوراقه كلها. ولنقل بالأحـرى إنه لا بـد للباحث الـذي يسعى إلى استقصـاء المـوقف الأشعـري، من المصنفـات الأصـوليـة، أن «يستنـطق» تلك النصـوص حيث تمتنع عن الكـلام أو تعجز عنـه. ولمن تصـدى، مثلنـا، لمهمـة استكناه دلالة العقل الأشعري وطمـح إلى كشف النقاب عن فعله وفعـاليته من خلال قراءة للخطاب الأشعري في أصـول الفقه (أو رام بـالأحرى الـوقوع عـلى منطق ذلك الخطاب) لا بد لهذا من تلك الوقفات الثلاث. وقـد يحسن به، كلما شعر أنه أمسك بما يخشى أن يفلت منه أو ينسل من بين أصابعه، أن يبادر فيقيد ما يصل إليـه، أولاً بأول، بعـلامات ومـلاحظات. ثم إن لـه أن يقوم بمـراجعة مستمرة لـ «الحساب» حتى تقل مزالقـه، وأن يطمئن عـلى مساره وسـيره حتى لا يضيع في مسالك التفريعات ومتاهات الاستطرادات والشروح.

لعلنا نبادر بتسجيل ملاحظة فنقول إن أمـر المصادر الثـلاثة الســابقة يصـير، بتمعن قليل في مغزاهـا، إلى مصدرين اثـنين. أحدهمـا هو السمـع، وذلك هـو

(20) الجويني ـ. البرهان (نفس المرجع السابق).

(21) الغزالي ـ. المستصفى. . . ص 282-283.

الشأن في الفقه وفي اللغة. والآخر هو الاستدلال والنظر، وذلك أمر الكلام. ثم إن المصدرين (وقد اجتمعا على نحو ما عرضنا له في الصفحات السابقة) يمهدان للقيام بعمل واحد، وذلك العمل هو ما عسانا أن نقول عنه الآن إنه: قراءة القرآن. القرآن، لا باعتباره «كلاماً» المتكلم فيه هو الإله الذي يكون العقل في حاجة إلى التدليل على وجوده وإثبات قدرته ووحدته، وإنما القرآن بحسبانه «خطاباً»، أي باعتباره متعلقاً بطرف ثان هو المخاطب (بالفتح) أو «المكلف». وكل الخطاب: منطوقاً ومضموناً، فحوى ومعنى، مجملاً ومبيناً الخ... هو أوامر ونواه، وهو بالتالي تشريع أو شرع، فهو «أحكام». وغرض الأصولي هو، كما سلف القول، تبين «دلالة الأحكام»، وليس ذلك التبين سوى القيام بما نشير إليه من «قراءة». ثم أن «أصل الأحكام واحد، وهو قول الله تعالى، إذ قول الرسول ﷺ ليس بحكم ولا ملزم بل هو مخبر عن الله تعالى أنه حكم بكذا وكذا. فالحكم لله تعالى وحده، والإجماع يدل على السنة، والسنة على حكم الله تعالى»[22]. خطاب الجماعة (= الاجماع) يدل على خطاب السنة، وخطاب السنّة يدل على خطاب الله: الأصل والمصدر. وإذن فنحن نصير، بعد الملاحظة أعلاه، إلى صياغة سؤال على الوجه التالي: كيف يتلقى العقل مجموع هذه الخطابات الثلاث، فيقدر على استخلاص أدلة الأحكام فيها؟

ترتسم الطريق أمام نظر العقل وجوباً، ويبلغه الخطاب فيدركه في ترتيب له منطقه الدقيق وخطته المحكمة، ولكن دور العقل يقوم في الإبانة عن ذلك المنطق ورفع الاشكال عما خفى منه أو دق عن الرؤية المباشرة.

* * *

إن يكن الأصولي «قارئاً» للقرآن، على نحو ما ذكرنا أعلاه، فكيف يجد القرآن عنده؟ ذلك أن القرآن وإن كان واحداً في لفظه ومعناه عند الناظرين فيه جميعاً ولم يقم اختلاف في قسط منه ولو كان أقل من القليل إلا أن «تعريفه» يختلف باختلاف الجهة التي يقصد إليه منها. فللمتصوف تعريفه الملائم له والمناسب لما يرومه من وجود روحي يقوم خلف القول الظاهر وباطنه، وللفقيه

---

(22) الغزالي ـ المستصفى... ص 119.

حده المناسب له في طلب الأحكام الشرعية، وللأصولي مقصد آخر من النظر في القرآن ولا أحد من التعريفين، عند الفقيه أو عند المتصوف، يفي بما يريده. ولذلك كان لا بد للأصولي من «اقتناص حد» يفي بالغرض ويوصل إلى المعنى. وقد يكون السلب أول طريق الايجاب، والسلب، في تعريف الأصولي، هو ما يسوقه المتكلم من تعريف. يقول في «المستصفى»:

«فإن قيل: هلا حددتموه بالمعجز؟ قلنا: لا، لأن كونه معجزاً يدل على صدق الرسول عليه السلام لا على كونه كتاب الله تعالى لا محالة إذ يتصور الإعجاز بما ليس بكتاب الله تعالى، ولأن بعض الآية ليس بمعجز وهو من الكتاب»[23].

والتدليل على صدق النبي من اختصاص المتكلم، فلا شأن للأصولي به، واعتبار إعجاز القرآن اثباتاً للنبوة وتأييداً لها، أمر يرجع إلى العقل الكلامي وهو يسير إلى غاية تنتهي به إلى التسليم والقبول لكل ما سيخبر النبي به. والشأن نفسه في الوقوف عند القول إنه كلام الله. نعم، هو ذاك حقيقة وصدقاً وذلك هو معنى القرآن. «ومعناه هو الكلام القائم بذات الله تعالى، وهو صفة قديمة من صفاته (. . .) وكلام الله تعالى واحد وهو مع وحدته متضمن لجميع معاني الكلام. كما أن علمه واحد، وهو مع وحدته محيط بما لا يتناهى من المعلومات»[24]. ولكن هذا الحديث غامض وفهمه عسير، والحق أن الأصولي ليس مطالباً به، بل هو مما يأخذه مسلماً وأسسه ومبادئه تطلب في علم آخر غيره أعلى في الرتبة وقد تقدم ذلك في (الفصل الأول). فما طريق الإيجاب في التعريف إذن؟ يجيبنا أبو حامد:

«وحدُّ الكتاب ما نقل إلينا بين دفتي المصحف على الأحرف السبعة المشهورة نقلًا متواتراً. ونعني بالكتاب القرآن المنزل، وقيدناه بالمصحف لأن الصحابة بالغوا في الاحتياط في نقله حتى كرهوا التعاشير والنقط وأمر بالتجريد، كيلا يختلط بالقرآن غيره، ونقل إلينا متواتراً. فنعلم أن المكتوب في المصحف المتفق عليه هو القرآن وأن ما هو خارج منه فليس منه، إذ يستحيل في العرف والعادة

(23) الغزالي ـ المستصفى. . . ص 121.
(24) الغزالي ـ المستصفى. . . ص 120.

مع توفر الدواعي على حفظه أن يهمل بعضه فلا ينقل أو يخلط به ما ليس منه»[25].

هو ذا نحن، عند الأصولي، أمام تعريف يقنع بالوصف والتقرير فلا يتجاوزهما: حدُّ الكتاب ما كان بين دفتي المصحف على الأحرف السبعة، فنقل إلينا نقلاً متواتراً تؤكده العادة ويؤيده العرف، ويصونه من الدواعي ما يحيل تسرب تصرف فيه بالنقصان أو الزيادة. أكاد أقول بأننا أمام تعريف «برجماتي» يصبح الكتاب معه «متناً» (= Corpus) تقوم بينه وبين «قارئه» صلة معلومة يحددها قصد دقيق ومعلوم. فأما القصد فهو «الفهم عن الله»، وأما الصلة فهي الزلفى والعبادة، وشرط بلوغ القصد وتحقق الصلة هو معرفة ما في الكتاب من أحكام. فإذا صح أن «أم علوم القرآن ثلاثة أقسام: توحيد وتذكير وأحكام»، كما يقول القاضي أبو بكر إبن العربي[26]، فإن ما يعني الأصولي هو القسم الأخير منها. وإذا قلنا مع أبي اسحق الشاطبي إن القرآن محتو على ثلاثة أجناس: «أحدها معرفة المتوجه إليه، وهو الله سبحانه، والثاني معرفة كيفية التوجه إليه، والثالث معرفة مآل العبد» وفهمنا أن «العبادة هي المطلوب الأول[27] فإننا نعي «بروتوكول» القراءة عند الأصولي: فالقرآن خطاب والمتكلم فيه هو الشرع، والمتلقي للخطاب هو المكلف، ومضمون الخطاب هو الكلام. والكلام، في قسمة الأصولي، أمر ونهي، وخبر استخبار. والكلام، من حيث هو أحكام، أمر ونهي.

ويقول صاحب «الموافقات في أصول الشريعة»: «تعريف القرآن بالأحكام الشرعية أكثره كلي لا جزئي، وحيث جاء جزئياً فمأخذه على الكلية: إما بالاعتبار أو بمعنى الأصل إلا ما خصّه الدليل (. . .) ويدل على هذا المعنى، بعد الاستقراء المعتبر، أنه محتاج إلى كثير من البيان»[28].

---

(25) الغزالي ـ. المستصفى. . . ص 120-121.

(26) ذكره بدر الدين الزركشي في «البرهان في علوم القرآن». تحقيق محمد أبو الفضل ابراهيم. دار المعرفة، 1972، بيروت. (الجزء الأول ـ ص 17).

(27) الشاطبي ـ. الموافقات في أصول الشريعة ـ. نشرة عبد الله دراز. دار المعرفة، 1975، بيروت (الجزء الثالث ص 380).

(28) المرجع السابق. ص 366-367.

ولنقنع في تعريف البيان (وإلى حين الرجوع إليه في نهاية هذا الفصل) بما صدرنا به من تعريف أبي الحسين البصري المعتزلي له، ما دام الأشعرية جميعهم يوافقونه على ذلك، فنقول إنه «الدلالة الشرعية على المراد بأدلة الشرع». وحيث إن أول ما تطلب منه الأدلة هو «المكتوب في المصحف المتفق عليه» وأن أخص ما يميز الأحكام المكتوبة هو أنها أوامر ونواه فإن أول ما يلزمنا هو الوقوف مع الأصولي عند «الأوامر والنواهي». وبالتالي فليس لنا إلا أن نلقي بأنفسنا في لجة هذا البحر الأصولي المتلاطم وأن نرقب، كلما أمكن ذلك، عمل العقل في هذه الرحلة التي تحمله إلى عمق أصول الفقه وعقر داره: مبحث «الأوامر والنواهي»، حيث يقف الأصولي مستكنهاً منطوق خطاب الشرع لفظاً ومعنى.

* * *

تتداخل المصادر الثلاثة (الكلام، الفقه، اللغة) في مبحث «الأوامر والنواهي» وفي المبحث المتفرع عنه مباشرة («العموم والخصوص») تداخلاً شديداً وإن القارىء إذ ينساق، مضطراً، إلى متابعة التفريعات التي تدعمها الأمثلة والشواهد الغزيرة، ليغرق في التفصيلات والخصومات بين المتكلمين، من المذهبيين طوراً، والمتكلمين من نفس المذهب أو «الأصحاب» حين يختلفون، ثم إنه يتوه في وجوه التعارض بين أهل اللغة، وبينهم وبين الفقهاء، وأنه إذ يعرض له هذا كله ليكاد الزمام يفلت من يده كلية فلا يدري أكلاماً ما يقرأ، أو نحواً ولغة ما يجد، أم أنه فقه وشريعة وفروع هذا الذي يطالعه. وعلى كل فإنه لا مفر من الاحتفاظ بجملة حدود وتعريفات ولا مندوحة من الوقوف، في التفريعات والتفصيلات الدقيقة، عندما يحكم عليه بأنه القدر الأدنى اللازم معرفته. وإذ كان من الواجب علينا الخوض في هذا القدر الأدنى الضروري، فإننا لا نملك، بدورنا، إلا أن ننصاع للقاعدة الأصولية التي تقضي بأن ما لا يكون الواجب إلا به فهو واجب. لا نملك أن ننسلخ من هذا الواجب ولكننا نقدر على الاقتصاد فيه فلا نقول إلا في اختصار وتقليل. فلنتمهل عند نقط أربع ضرورية ولنتريث، أحياناً، لنمكن العقل من استرجاع أنفاسه ومن تسجيل بصماته ومواقعه.

1 ـ الأمر واللفظ

يقول صاحب «المستصفى»: «وحدُّ الأمر أنه القول المقتضى طاعة المأمور بفعل المأمور به، والنهي هو القول المقتضى ترك الفعل»[29]. وطبيعي أن المعتزلة لا يوافقون على هذا القول لأن التعريف لا ينفك، في الأحوال كلها، عن مصادرات كلامية يرجع إليها وعن مبادىء وكليات يلتزم بها. ولذلك كان من اللازم للباحث أن يزيح الستار عن المذهب وأن يلتمس «جريان الأصل» في الفرع ـ ولكن لا بد لهذا الباحث من الإتيان بجملة تعريفات وتحديدات ضرورية ترجع كلها إلى اللفظ: منطوقه وصيغته.

نستخلص القول في صيغة الأمر من المثال الآتي: «قوله: «صم»، كما أنه في نفسه يتردد بين الوجوب والندب، فهو بالإضافة إلى الزمان يتردد بين الفور والتراخي، وبالإضافة إلى المقدار يتردد بين المرة الواحدة واستغراق العمر». ولا اشكال في الفور والتراخي فأمرهما واضح إذ هما لا يتجاوزان المراد منهما لغة. ولا التباس في المرة الواحدة والاستغراق، فالحج يلزم المأمور مرة في العمر، والصلاة تستغرق العمر كله، وإنما الإشكال والجدال في تردد الأمر بين الوجوب والندب. وإذن فلا بد من حدهما أولاً. يقول في «المستصفى»:

«وأما الألفاظ فمثل قوله: أمرتك. فاقتضى طاعته وهو ينقسم إلى ايجاب وندب. ويدل على معنى الندب بقوله: ندبتك ورغبتك فافعل فإنه خير لك. وعلى معنى الوجوب بقوله: أوجبت عليك أو فرضت أو حتمت فافعل فإن تركت فأنت معاقب وما يجري مجراه»[30].

وعند الأشعرية فلا التباس في صيغة الأمر (متى يحمل على الايجاب ومتى يحمل على الندب)، وذلك ما يرفضه الخصم المعتزلي وما يسلم إلى جدال طويل خاضه الغزالي في صفحات قليلة من «المستصفى» ومضى أستاذه فبسط القول وتوسع فيه فيما جاوز به المائتي صفحة في «البرهان» ورجع به إلى مقدمة كلامية طويلة على عادة ما يضع في الأبواب الشائكة. وجنوح المعتزلة كان، فيما يأخذه

---

(29) الغزالي ـ المستصفى. . ص 290.

(30) الغزالي ـ المستصفى. . ص 290-291.

عليهم خصومهم، هو التقليل من شأن الندب والتصرف في قول الشرع بكيفية تحيل الايجاب ندباً انسجاماً مع مذهبهم في الحرية والإرادة. والحال أن الأمر في «الأمر» جلي وواضح: «إذ حقيقة الأمر ما يكون ممتثله مطيعاً، والممتثل مطيع بفعل الندب ولذلك إذا قيل أمرنا بكذا حسن أن يستفهم فيقال: أمر ايجاب أم أمر استحباب وندب؟»[31]. وجلاء المسألة يأتي من الموافقة بين القسمة الشرعية للفظ والقسمة اللغوية (وقد مر بنا ذلك في الكلام عن صلة الأصول باللغة عند الأشعرية). والواقع أن الأصولي مضطر إلى الالتزام بما قرره في اللغة من مذهب بقدر ما كان ملتزماً بما تقرر له في مذهبه الكلامي من عقيدة.

وصدق هذه القاعدة، في الحديث عن علاقة اللفظ بالأمر، نجده في القول في اللفظ من حيث منطوقه. وأول علامات صدقها هو اختلاف كل من المعتزلة والأشعرية في قسمة الكلام، ولكل مضمراته «الميتافيزيقية» في ذلك وموجهاته المعرفية. فعند أبي الحسين البصري، المنشغل بالمجاز والتأويل وأبواب البلاغة عامة، فمدار القسمة الفعلي هو الحقيقة والمجاز. وعند أبي المعالي الجويني، الأشعري المعتد باللغة والمعتد بسيبويه وكتابه في النحو، فالقسمة عند الأصوليين للكلام أنه أمر ونهي، وخبر واستخبار. ثم إن للكلام، عند الجويني (متكلماً في ذلك باسم الأشعرية كلها) شأناً آخر في المذهب الكلامي «فالكلام الحق عندنا قائم بالنفس ليس حرفاً ولا صوتاً وهو مدلول العبارات والرقوم والكتابة وما عداها من العلامات»[32]. والكلام عند المعتزلة هو محض العبارة ومن ثم ما رأيناه من اشتراطهم في النص أن يكون كلاماً في المعنى الذي يفيد أنه العبارة فلا يتجاوزها. والمحيط بمذهب «أهل العدل والتوحيد» في مجمله يدرك أن هذا القول تمهيد ضروري للكلام في تعلق الأمر بالإرادة.

2 ـ الأمر والإرادة:

يذكر الغزالي أن «محققي المعتزلة» يرون بأن الأمر يصير أمراً «بثلاث ارادات: إرادة المأمور به، وإرادة احداث الصيغة، وإرادة الدلالة بالصيغة على الأمر

---

(31) الغزالي ـ المستصفى. . ص 298.

(32) الجويني ـ. البرهان في أصول الفقه. . ص 199.

دون الإباحة والتهديد»[33]. وصاحب «المستصفى» دقيق في عبارته هذه، أمين في التعبير ملخصاً عما أسهب فيه صاحب «المعتمد في أصول الفقه». والرأي الاعتزالي في الأصول ترجمة تشريعية وتقعيد أصولي لما تقرر في المذهب عند متكلمة العقيدة. والإشارة بذلك إلى ما قيل في الإرادة الإلهية وما تعلق به من رأي لهم معلوم في الوعد والوعيد من جانب أول، وفي وجوب الحسن والقبح الذاتيين من جانب ثان. كما أن الاشارة بذلك هي ما ينتج عن مفعول تلك الارادة في الإنسان، فلا يستقيم الأمر إلا إذا أخذ الانسان بمذهب «التوليد» فتعين للعقل مكانه ومكانته، وثبت للحرية والاختيار الانسانيين دورهما ومغزاهما. وترجمة ذلك كله، في الكلام في الأمر، هو وجوب تعلق الأمر الإلهي بالحسن والقبيح من وجه أول، وهو وجوب حصول الصلاح والأصلح للبشر في الائتمار بالأمر والانتهاء بالنهي من وجه ثان. والأشعرية ترفض ذلك كله بطبيعة الحال: «وأما الأمر الشرعي فقد ثبت أنه لا يدل على الحسن ولا النهي على القبح، فإنه لا معنى للحسن والقبح بالإضافة إلى ذوات الأشياء بل الحسن ما أمر به والقبح ما نهى. فيكون الحسن والقبح تابعاً للأمر والنهي لا علة ولا متبوعاً»[34]. ولا مطمح للبشر في معرفة وجوه المصلحة فيما يتعبدون به من أفعال «فإن الشرع لا ينبني عليها»[35]، ولا تعلق للأمر بالإرادة ومن قال بذلك فإنه يقع في ورطة: فهو إما أن يقول بأنه يقع في ملك الله ما هو مخالف لإرادته (متى قال إنه لا يريد كفر الكافر مثلاً)، وإما أن يحمل الارادة الإلهية على الظلم «هذه الضرورة التي دعت الأصحاب إلى تمييز الأمر عن الإرادة»[36].

3 ـ الأمر والقياس:

ومن مستلزمات المذهب المعتزلي في القول في الأمر الذهاب إلى أن «الأمر بالشيء هو نهي عن ضده وجوباً»، ومن مقتضيات الاعتقاد الأشعري القول

---

(33) الغزالي ـ المستصفى... ص 291-292.
(34) الغزالي ـ المستصفى... ص 306.
(35) الغزالي ـ المستصفى... ص 141.
(36) الغزالي ـ المستصفى... ص 292.

بعكس ذلك. ونعتقد أن جنس الاختلاف في هذه المسألة هو من جنس الاختلاف في تجويز أو عدم تجويز «تكليف ما لا يطاق». وقصدنا بذلك أن الخلاف يرجع إلى تباين في اللفظ والعبارة، وما يدعو إليه الصدور عن هذه النظرية في اللغة أو تلك (وهذا من جانب أول)، ويرجع إلى قبول مبدأ «التجويز» ذاته ورفضه (من جانب ثان). ولعلنا نذكر الكيفية التي ينتهي بها العقل الكلامي إلى إقرار «التجويز»، والقول به، مكوناً من مكونات العقل وخاصية كبرى من خصائصه المميزة عند الأشعرية.

وما ثبت في الكلام في اللغة هو «أن القياس باطل في اللغات لأنها تثبت توقيفاً». ومتى بطل القياس في الأصل المقيس عليه، وهو اللغة، فإنه يبطل في الفرع المقيس (= هو قول الأصولي إن الأمر بالشيء نهي عن ضده). ثم إن هنالك سبباً آخر يرجع إلى اللغة ويتعلق بها. يقول أبو حامد في المسألة: «لا نسلم في النهي لزوم الانتهاء مطلقاً بمجرد اللفظ، بل لو قيل للصائم لا تصم يجوز أن تقول: نهاني عن صوم هذا اليوم أو عن الصوم أبداً فيستفسر (. . .) ولا يغنيهم عن هذا الاسترواح إلى المناهي الشرعية والعرفية وحملها على الدوام، فإن هذا القائل يقول: عرفت ذلك بأدلة أفادت علماً ضرورياً بأن الشرع يريد عدم الزنا والسرقة وسائر الفواحش مطلقاً، وفي كل حال لا بمجرد صيغة النهي»[37]. ووجه التعلق باللغة يرجع إلى ما سبق الوقوف عنده في تعريف النص عند المعتزلة (ونحن نرجع إليه للمرة الثانية في مقام واحد) حيث تقضي المعتزلة عن النص ما أفادته أدلة العقول والأفعال، وذلك عكس ما يصرح به الغزالي في النص الوارد أعلاه.

وما ثبت في علم الكلام هو ما عرضنا لذكره في الفقرة السابقة من كون الأشعرية ترفض المماثلة بين الأمر والحسن الذاتي برفضها للمماثلة بين النهي والقبح الذاتي. وإذا استحال ذلك وامتنع فإن المقايسة تسقط والقياس يفسد. وفساد القياس، في هذه الأحوال كلها، ليس له إلا درس واحد يوصل إليه وليس للناظر فيه إلا عبرة واحدة يستخلصها. وما يستخلصه هو أن العقل في

(37) الغزالي ـ المستصفى. . . ص 305.

أصول الفقه لا يـزال يحضر ويفعل عـلى غرار مـا فعله في أصول الـدين وحضر به: فحضوره حضور رديف للنقل ومتأخر عنه، وما قام به من تـأصيل لقـواعد وتأسيس لمبادىء كلية هو «يجـريه» في الفـرع (= التشريع الفقهي) (وتلك دلالـة استمداد أصول الفقـه من الكلام). ولكن، مـا بالنـا نستعجل النتـائج ونستبق حكم التحليـل فلا يـزال علينا أن نحيط بجـوانب أخرى، ولا يـزال علينا، في القـول في «الأمر» ذاتـه، أن ننظر فيـه من حيث دلالته عـلى العمـوم أو افـادتـه للخصوص.

4 ـ الأمر والعموم والخصوص:

الكـلام في العـام والخـاص من لـواحق الكـلام في الأوامـر والنـواهي عنـد الأصوليين جميعاً[38]، وفي قسمة الغزالي خاصة فهو يدخل في «فن المنـظوم» (أي فيـما كان متعلقـاً بصيغة الأدلـة دون محتـواهـا (= المفهـوم)، ودون معنـاهـا (= القيـاس)، فالخـطاب يكون، كـما سلف منـا القـول، مجمـلاً ومبينـاً، وظـاهـراً ومؤولاً، وأمـراً ونهياً، وعـاماً وخـاصـاً. ولكن الخـطاب، إذ تنسب إليـه صفـة العموم أو الخصوص، فهو يكتسب عند المكلف دلالته الحقة فيظهر القصـد منه ويتم «الفهم عن الله»، وبالتالي فـإن العنصر الحاسم، والعـامل المحـدد في نهاية الأمر، ينضاف إلى بنية خطاب الشرع فيكسبها ما به تقوم كنـظام محكم ودقيق، وما به تتميز كبنية لها قوانينها الذاتية وشروطها الداخلية. وطبيعي أن «المـذهب» يتكشف، عنـد الأصولي، فيـما يقرره من قـول في العموم والخصـوص إذ «العام والخاص قولان قائمان بالنفس كالأمر والنهي، والعبارات تراجم عنها» كـما يقول إمام الحرمين[39]، ومنطقي أن أبا الحسين البصري، على لسان المعتزلة، لا يوافق على هذا القـول فهو ملتزم بمـا يعلنه «قـاضي القضاة»، ومتضـامن مع مـا يسلم المذهب إليه وجوباً. وإذا كنا نتجنب الخوض في معترك «العموم والخصـوص»،

---

(38) إلا الشافعي فالقـول في «بيان مـا نزل من الكتـاب عاماً يراد بـه العام ويـدخله الخصوص» يعقب القول في أنواع البيان الخمسة التي يشتمل عليها القرآن. وتفسير ذلك يرجع إلى مكانة الشافعي من علم الأصول ودوره في التمهيد له والتنبيه (العفوي تقريباً) على طريقه.

(39) الجويني ـ. البرهان. . . ص 318.

تحسباً من التيه والضلال في أرض تتقاذفنا فيها أرجل الفقهاء واللغويين ومراعاة منا لما نلتزم به بدورنا من خط في السير، فإنه ليس لنا بد من تمثل وجه المسألة في الأمر والبحث عن مكمن الإشكال والخلاف فيه. ولتكن خطوتنا الأولى، ضمن خطوات قليلة، هي البدء بالوقوف عند التعريفات أولاً:

يقول أبو حامد «اعلم أن العموم والخصوص من عوارض الألفاظ لا من عوارض المعاني والأفعال. والعام عبارة عن اللفظ الواحد الدال من جهة واحدة على شيئين فصاعداً مثل: الرجال والمشركين ومن دخل الدار فأعطه درهماً»[40]. وصاحب «المستصفى» لا يفترق، في تعريف الأمر، عن صاحب «المعتمد» افتراقاً بيناً. «اعلم أن الكلام العام هو كلام مستغرق لجميع ما يصلح له. هذا هو المعقول من كون الكلام عاماً: ألا ترى أن قولنا «الرجال» مستغرق لجميع ما يصلح له؟ لأنه استغرق الرجال دون غيرهم، إذ كان لا يصلح لغيرهم، وكذلك لفظ «من» في الاستفهام (. . .) وقولنا «كل» يستغرق كل جنس يدخل عليه»[41]. وإنما الاختلاف ينشأ بعد ذلك، حين يصير المعتزلة إلى قسمة اللفظ من جهة اللغة ومن جهة الشرع ويقول الأشعرية بقسمة ثنائية مبسطة وقد مرّ بنا ذلك.

يعد الزركشي في باب «في وجوه المخاطبات والخطاب في القرآن» ثلاثاً وثلاثين نوعاً كلها يمكنها أن تصير إلى عموم أو خصوص. أو لنقل، تدقيقاً، أنها تصير إلى أحد نوعي العموم أو أحد نوعي الخصوص - وهذه هي التي يعنينا معرفتها: ففي القرآن خطاب عام، والمراد به العموم (أ) - وخطاب خاص، والمراد به الخصوص (ب). وخطاب خاص والمراد به العموم (ج)، وأخيراً ففيه خطاب عام، والمراد به الخصوص.

- فأما مثال النوع الأول فقوله تعالى: ﴿إن الله بكل شيء عليم﴾ (المجادلة: 7)، وقوله ﴿يا أيها الانسان ما غرك بربك الكريم﴾ (الانفطار: 7) - وهذا خطاب عام والمراد به العموم، ولا اشكال فيه ولا اختلاف بين الأصوليين.

---

(40) الغزالي -. المستصفى. . . ص 319.

(41) البصري -. المعتمد في أصول الفقه. . . ص 203-204.

- وأما النوع الثاني فنحو قوله ﴿يا أيها الرسول بلغ ما أنزل إليه من ربك﴾ (المائدة: 67)، ونحو قوله ﴿فلما قضى منها زيد وطراً زوجناكها﴾ (الأحزاب: 37). ولا اختلاف في أنه خطاب خاص، والمخاطب فيه في الآيتين هو النبي تنصيصاً.
- والنوع الثالث (خطاب الخاص يراد به العموم) فنحو قوله تعالى في مستهل سورة الطلاق: ﴿يا أيها النبي، إذا طلقتم النساء﴾ فهو قد «افتتح الخطاب بالنبي ﷺ والمراد سائر من يملك الطلاق» كما يقول الزركشي[42].
- والنوع الرابع (العام يراد به الخاص) موجود في القرآن كذلك، وإن اختلف العلماء في ذلك، فقد قصد بصيغة الجمع أشخاص بأعيانهم حيناً. ومن ذلك ما قيل إن المقصود بالقول ﴿وإذا قيل لهم آمنوا كما آمن الناس﴾ (البقرة: 13) هو عبد الله بن سلام، وأن الأقرع بن حابس هو المراد في قوله تعالى: ﴿إن الذين ينادونك من وراء الحجرات﴾ (الحجرات: 4). على أن دائرة التخصيص لا تضيق بهذه الكيفية إلا في مواطن معلومة من الكتاب وإنما الخطاب أكثر شمولاً في الواقع. فقوله ﴿حرمت عليكم الميتة﴾ (المائدة: 3) عام في جميع الميتات إلا أنه قد خص بعد ذلك بقوله ﴿فكلوا مما أمسكن عليكم﴾ (ما يموت في فم الحيوان الصياد).

ولا اختلاف في النوعين الأولين وإنما الخلاف في الخطاب الخاص يراد به العام، وفي الخطاب العام يراد به الخاص. ودون أن ندخل في تفاصيل الاختلاف بين المذهبين فإننا نقول بأن القارىء يخرج بتسجيل ملاحظات يرجع بعضها إلى ما كان بالمذهب الكلامي مرتبطاً، ويعود بعضها الآخر إلى ما كان متعلقاً باللغة. وكل من المعتزلة (على لسان البصري)، والأشعرية (على لسان الجويني تارة وعلى لسان الغزالي تارة أخرى) يلتزم بما يتقرر عند أصحابه من أهل الكلام وعلماء اللغة. ومجمل ما يثار من قضايا تعود إلى الكلام يعود إلى ما سبق لكل الأخذ به في الأوامر: متى تحمل على الايجاب ومتى تحمل على الندب ـ ولا نرى حاجة للتذكير بما انتهينا منه قبل قليل من جنوح للمعتزلة، في

---

(42) الزركشي ـ. البرهان في علوم القرآن. (سبقت الإشارة إليه). الجزء الثاني. ص 218.

رأي الأشعرية طبعاً، إلى ارجاع الأوامر كلها إلى الندب. ثم إن هنالك، اضافة إلى هذا، ما ارتبط بالقول في الاقتداء بالسنة وما حكم المعتبر تقديمه: هل هو فعل النبي أم قوله؟ (وهذا سنعرض له لاحقاً).

وأما في اللغة فالأمر آخر والأصوليون يكشفون عن قدرات في النحو واللغة كبيرة، لا بل يبينون عن اجتهاد وتشريع فيهما ـ وهذا كله فيما يتفرع من القول عن قضية أصولية واحدة صياغتها على النحو التالي: ما القول في العام متى خصص؟ والإجابة عن هذا السؤال، الأصولي محضاً، يقدم له بقول لا نبالغ إن قلنا إن مبناه كله هو النحو واللغة. فالتخصيص يكون **بالصفة** ويكون **بالغاية** ويكون **بالشرط** ويكون **بالاستثناء**. ثم إن الاستثناء يطول الكلام فيه، عند البصري، ويتشعب. فاستثناء من غير الجنس. واستثناء للأكثر من الأقل (نحو قولك: لزيد على ألف درهم إلّا تسع مائة وتسعة وتسعون). والاستثناء قد يلتبس الأمر فيه ويضطرب إذا أعقب كلامين (مثل قولك: سلم على بني تميم، وسلم على ربيعة إلا الطوال). والقول يتشعب في الاستثناء والشرط عند صاحب «البرهان» على نحو، وعند الغزالي على نحو غيره.

وبالجملة فإن انشغال الأصوليين بالمسائل اللغوية يبلغ في قضايا العموم والخصوص أقصى ما يمكن الوصول إليه وقد نرجع إلى الجابري، ثانية، لنقول معه إن «الشيء الأساسي الذي لا بد أن يلفت نظر الباحث الابستيمولوجي في علم «أصول الفقه» هو أن النشاط العقلي داخله نشاط وحيد الاتجاه: يتجه دائماً من اللفظ إلى المعنى كما في علم اللغة وعلم النحو وعلم البلاغة»[43]. وقد نستعجل إحدى نتائج هذا القسم الأول فنقول إن العقل عند الأصوليين (والأشعرية تخصيصاً) إذ يحيله النقل، باستمرار، إلى تابع ورديف (واللغة نقل ما دامت توقيفاً)، فإنه يقتحم مجال النقل ذاته، في شقه اللغوي، ليعمل من خلاله ويتنفس فيحيا. ذلك ما يظهر أن «فن المنظوم» يضطرنا إلى قوله، وذاك المغزى البعيد للاحتفال باللفظ وتجلياته احتفالاً فاق انشغال الكلام بقضايا اللغة أضعافاً مضاعفة.

• • •

(43) محمد عابد الجابري ـ. بنية العقل العربي (أسلفنا الإشارة إليه). ص 63.

في «قراءة» الأصولي للقرآن وجه آخر لا يكتمل «الفهم عن الله» إلا بالقول فيه، وذلك هو «النسخ»، وإذا كان النسخ، في معناه العام، يفيد وقوع تغير في بعض أحكام القرآن فقيد ما كان مطلقاً حيناً وأطلق حيناً آخر ورفع عنه الحرج، وإذا كان الأئمة يجمعون على أنه «لا يجوز لأحد أن يفسر كتاب الله إلا بعد أن يعرف منه الناسخ والمنسوخ» فعده الزركشي، لذلك، أحد العلوم القرآنية الواجب معرفتها[44] فإن الأصوليين يختلفون فيه اختلافهم في القضايا الكبرى التي عرضوا لها. والحق أن ما يذهب إليه أبو الحسين البصري المعتزلي، وما يخالفه فيه الغزالي هما موقفان منطقيان بما يلزم به المذهب عند كل منها: ابتداء من تعريف النسخ ذاته، وانتهاء بالحكم بما يلزم أحكامه، ومروراً بالبت في الناسخ والمنسوخ وتعيين وجه الالتقاء أو الافتراق مع التخصيص أو ما يفيده.

نعلم أن المعتزلة تميز في اللفظ بين المعنى اللغوي والمعنى الشرعي وتجعل هذا التمييز مداراً للقسمة التي تشتمل عليها الألفاظ، في حين أن الأشعرية تقول بقسمة ثنائية فالحقيقة واحدة مثلاً والمجاز واحد. كما نعلم أن هذا الموقف ذاته، شأنه في ذلك شأن مواقف أخرى من اللغة، ترجع إلى الاختلاف في القول إن اللغة اصطلاح ومواضعة أو أنها توقيف ونقل، (وهذا قول الأشعرية طبعاً). وسنرى، مباشرة، أن تعريف النسخ، عند هذا الفريق أو ذاك، لا يخرج عن هذه المحددات التي ترجع إلى اللغة. كما سنرى، بعد ذلك، أن القول في «مضمون» النسخ ومقتضياته لا يخرج عما يلزم القول به على رأي المذهب في القضايا الكلامية المحورية.

يقول في «المعتمد في أصول الفقه»: «اعلم أنه لما كان اسم النسخ مستعملاً

---

(44) الزركشي ـ. البرهان في علوم القرآن (سبق ذكره). الجزء الثاني. ص 29.
وقول الزركشي نورده للاستئناس فقط، فغني عن القول أن المصنفات في «الناسخ والمنسوخ» مما لا يكاد يحصل فيها الحصر. فالمفسرون، من الطبقات كلها، كتبوا فيه. والمنتسبون إلى المذاهب الفقهية الكبرى والمتكلمة صنفوا فيه فأكثروا على أقوال مذاهبهم الكلامية وانتماءاتهم المدرسية في الفقه.

في أصول الفقه وجب ذكر فائدته لنفهمها عند اطلاقه. ولما كان مستعملاً في اللغة والشريعة نظرنا هل فائدته فيهما واحدة أو مختلفة. فاسم النسخ مستعمل في اللغة في الإزالة وفي النقل. أما في الإزالة: فقولهم «نسخت الشمس الظل» لأنه قد يحصل الظل في مكان آخر فيظن أنه انتقل إليه. (. . .) وأما في النقل: فقولهم «نسخت الكتاب» أي نقلت ما فيه إلى كتاب آخر (. . .) فأما استعمال النسخ في الشرع فعند الشيخ أبي عبد الله أنه منقول إلى معنى في الشرع ولا يجري عليه على سبيل التشبيه بالمعنى اللغوي. لأنه يفيد في الشرع معنى مميزاً فجرى مجرى اسم الصلاة. وعند الشيخ أبي هاشم أنه يفيد معنى في الشرع على طريق التشبيه باللغة. ذلك أنه يفيد ازالة مثل الحكم المتقدم كما يفيد في اللغة الإزالة إلاّ أن الشرع قصره على إزالة مثل الحكم الثابت بطريقة شرعية على وجه مخصوص»[45].

والتمييز في اللفظ، بين الدلالة اللغوية والدلالة الشرعية، يفيد الأصولي المعتزلي فائدة جلية ويمهد لما سيسير عليه حين التكلم في المضمون ذاته. ولم يخف ذلك على الأصولي الأشعري فالغزالي يبين أن المعتزلة، إذ حدوه «بأنه الخطاب الدال على أن مثل الحكم الثابت بالنص المتقدم زائل على وجه لولاه لكان ثابتاً، وربما أبدلوا لفظ الزائل بالساقط وربما أبدلوه بغير الثابت، كل ذلك حذراً من الرفع». والحال أن حقيقة النسخ هي الرفع «فكأنهم أخلوا الحد عن حقيقة المحدود»[46]. وأبو حامد قد ذكر الأمثلة نفسها التي ذكرها صاحب «المعتمد»، وتلك طريقة مألوفة عند الأصوليين جميعاً، ليؤيد بها التعريف لما يرى أنه حقيقة المعرف. يقول: «أما حده فاعلم أن النسخ عبارة عن الرفع والإزالة في وضع اللسان. يقال: نسخت الشمس الظل، ونسخت الريح الآثار إذا أزالتها، وقد يطلق لإرادة نسخ الكتاب فهو مشترك. ومقصودنا النسخ الذي هو بمعنى الرفع والإزالة فنقول: حده أنه الخطاب الدال على ارتفاع الحكم الثابت بالخطاب المتقدم على وجه لولاه لكان ثابتاً به مع تراخيه عنه. وإنما آثرنا لفظ الخطاب

(45) البصري ـ المعتمد في أصول الفقه . . . ص 394-395.
(46) الغزالي ـ. المستصفى. . . ص 129.

على لفظ النص، ليكون شاملاً للفظ والفحوى والمفهوم وكل دليل، إذ يجوز النسخ بجميع ذلك»[47].

والمعتزلة ترفض ذلك كله. فلا نسخ إلا بصريح النص، ولا نسخ للحكم إلا «بعد أن يقضي وقته»، وإلا اضطرب معنى العدل الإلهي وارتبكت دلالة الوعد والوعيد ولذلك فإن في النسخ وجهاً من وجوه المصلحة وإن دق وخفى. والغزالي الأشعري يؤكد أنه «ما من حكم شرعي إلا وهو قابل للنسخ، خلافاً للمعتزلة (. . .) وحجروا بسببه على الله تعالى في الأمر والنهي». فالله فعال لما يريد، ولا حل لما ينجم من اشكالات سوى الالتزام بمبدأ «التجويز». ولعلنا نضيف شيئاً آخر، بل وأخيراً خشية الإطالة، هو المعيار في معرفة الناسخ والمنسوخ. يقول أبو حامد «إذا تناقض نصان فالناسخ هو المتأخر، ولا يعرف تأخره بدليل العقل ولا بقياس الشرع بل بمجرد النقل وذلك بطرق. الأول أن يكون في اللفظ ما يدل عليه، كقوله عليه السلام: «كنت نهيتكم عن ادخار لحوم الأضاحي، فالآن ادخروها (. . .) الثاني أن تجمع الأمة في حكم على أنه المنسوخ وأن ناسخه الآخر. الثالث: أن يذكر الراوي التاريخ مثل أن يقول: سمعت عام الخندق أو عام الفتح، وكان المنسوخ معلوماً قبله ولا فرق بين أن يثبت الناسخ والمنسوخ راو واحد أو راويان»[48].

الحق أن هذا المعيار في معرفة الناسخ والمنسوخ هو، في معنى لا يكاد يخفي، ذاته المعيار الذي يرسم للعقل الأشعري طريقه وطريقته معاً. فالسلطة الأولى للمنقول فهو المقدم: سواء كان المنقول لفظاً (= لغة)، أو اجماعاً، أو كان خبراً، وإن لم يكن له سوى راو واحد وإن تعذر التواتر أو كان السند عن طريق واحد فهو خبر آحاد. لقد اكتملت لدى العقل عناصر «القراءة» ومكوناتها جميعاً فهو الآن قادر على النظر في القرآن نظر مشرع يروم استخلاص أدلة الأحكام الشرعية، ونظر مفكر يمكنه الوقوع على «روح القوانين» التي يمتلأ بها خطاب الشرع. ولكن خطاب الشرع يقوم في غير القرآن، ولكن «بعض الوحي يتلى

(47) الغزالي ـ المستصفى. . . ص 128.
(48) الغزالي ـ المستصفى. . . ص 152.

فيسمى كتاباً، وبعضه لا يتلى وهو السنة»، وإذن فكمال «القراءة» وتمام «الفهم عن الله» لا يتأتيان للعقل إلا بنظره في هذا الأصل الثاني من أصول الأدلة الشرعية.

* * *

يخصص الشافعي، في «الرسالة»، أبواباً عدة للحديث عن السنّة بحسبانها المكمل الضروري للدعامة الأولى في التشريع. وأحكام الكتاب وردت في الغالب في صورة المجمل والعام، والسنّة هي تفسير المجمل وتفصيله وهي تخصيص العام وتعيينه، ثم إنها التقنين العملي الأول والأعلى، معاً، لتلك الأحكام. فالصلاة وردت في القرآن حكماً واجباً مجملاً مثل قوله: ﴿إن الصلاة كانت على المؤمنين كتاباً موقوتاً﴾ (النساء: 103) والشأن كذلك في الزكاة والحج والعمرة» قال الشافعي: أحكم الله فرضه في كتابه في الصلاة والزكاة والحج وبين كيف فرضه على لسان نبيه. فأخبر رسول الله أن عدد الصلوات المفروضات خمس، وأخبر أن عدد الظهر والعصر والعشاء في الحضر أربع أربع، وعدد المغرب ثلاث وعدد الصبح ركعتان...»[49]. وللمواريث أحكام ورد بعضها مفصلاً مبيناً، في سورة النساء، ولكن السنة كانت ضرورية للمسلمين حتى يعلموا أنه لا وصية إلا في الثلث، وأنه لا وصية ولا ميراث إلا بعد أداء الدين كاملاً. ثم إن السنة تشمل، مع قول النبي، مجموع ما قام به من أفعال فوجب الاقتداء بفعله والتأسي بعمله، وجملة ما أقره من فعل، وقع بمحضره أو بلغه، فهو قد وافق عليه أو ما سكت عنه من أمر فاعتبر سكوته موافقة وعُدَّ بذلك سنة. ولا اختلاف بين المسلمين في السنة النبوية، سواء من جهة أقوال النبي أو من جهة أفعاله، بل ولا معنى للخلاف في ذلك مع صحة العقيدة واستقامتها ومع وجوب ما تستلزمه الشريعة، وإنما الخلاف في أمور تتعلق بصحة نسبة بعض الأقوال إلى النبي من جهة، وفي دلالة أفعاله من جهة أخرى، وفي وجوب التأخير أو التقديم بين تلك الأقوال والأفعال من جهة

(49) الشافعي ـ. الرسالة. تحقيق أحمد محمد شاكر. دار مصطفى البابي الحلبي للنشر ـ. القاهرة، د.ت. ص 170-177.

ثالثة. ثم إن الشافعي، في أحاديثه عن السنة ودلالتها التشريعية وفي التدليل على وجوب الالتزام بها، لم يقم فقط برسم العلامات الكبرى للطريق التي يسلكها كل الأصوليين من بعده ضرورة، بل ولم يضع لعلم أصول الفقه قواعده الكبرى ومبادئه الكلية، وإنما هو قد وضع لـ «العقل» الاسلامي أسسه وكلياته وكشف في «العقل العربي» عن الضوابط والموجهات[50]. ولا نجد في الحديث عن مكانة السنة في التشريع الاسلامي أفضل من كلام الشافعي في «الرسالة»، ولا نجد نعتاً لما قام به الشافعي في ذلك أقوى ولا أفضل من النعت السابق.

سار الأصوليون إذن على هدى الطريق التي رسمها الامام الشافعي فمضوا يلتمسون أدلة الأحكام في السنة، ووقفوا على ذلك في أبواب أصول الفقه كلها: في الأوامر والنواهي، واجتهدوا في معرفة المستفاد منه وهل هو الايجاب أم الندب. وفي العموم والخصوص، فاختلفوا في ذلك وذهبوا فيه المذاهب التي كانوا عليها في «قراءتهم» للكتاب - وكان الشأن نفسه كذلك في الناسخ والمنسوخ. وعرضوا للسنة، كأقوال وأفعال معاً، في الفصول المتعلقة بالإجماع والقياس والاجتهاد والمجتهد. كما كان من اللازم أن يعرضوا لها، فيقفون عندها في فصول البيان وما يتفرع إليه القول فيه. ولكن الأصوليين خصوا السنة بقول مستفيض في الأبواب المتعلقة بالأخبار من جهة أولى، وفي الأبواب المتعلقة بالأفعال (أو التي ترجع إليها) ثم إنهم «طولوا أنفاسهم» في ذلك، على حد تعبير إمام الحرمين. وفي القول في «الأخبار» وفي «الأفعال» يجتمع، عند الأصولي، ما كان متفرقاً من رأي وعقيدة وينتظم المذهب ويتوضح، ويصير العقل إلى موقف

---

(50) تبلورت في قراءة المثقفين العرب للتراث العربي الاسلامي رؤيتان واضحتان ومتمايزتان يبدو أن التأويل الذي تقوم كل منهما به لكتاب «الرسالة» يكشف عن مكونات تلك الرؤية وأهدافها معاً. ونقصد بذلك ما انتهى إليه كل من الجابري في كتابه، المذكور آنفاً، «بنية العقل العربي». وفي كتابه الأول الممهد له «تكوين العقل العربي» - . دار الطليعة، ط 1984/1، بيروت (وعلى الخصوص الصفحات 99-118).

والرأي الآخر، والمتوسل في القراءة والتحليل بمنهجية مغايرة، هو الذي يوضحه:

- Mohammed Arkoun - Le Concept de raison islamique in «Pour une critique de la raison islamique» - Maisonneuve et Larousse, 1984, Paris. pp. 65-99.

معلوم ويفضي إليه بدور مقدر ووظيفة محددة مرسومة، ونحن نتساءل الآن عن حقيقة ذلك الموقف ومغزى هذه الوظيفة في الخطاب الأصولي الأشعري.

الخبر، في حد الأصوليين، هو «الذي يدخله الصدق والكذب، ويتميز بذلك عن جميع أقسام الكلام: كالأمر والنهي والاستخبار» ولكننا لسنا إلى هذا المعنى نقصد بل المرام يحصل لنا من هذا القول لإمام الحرمين:

«فإن قيل: لم سمي الأصوليون ما نقله الرواة عن رسول الله، ﷺ، أخباراً ومعظمها أوامر ونواه؟ فأجاب القاضي عن ذلك بوجهين: أحدهما أن حاصل جميعها آيل إلى الخبر، فالمأمور به في حكم المخبر عن وجوبه وكذلك القول في النواهي وبهذا دلت المعجزة على وجوب قبولها منه، والمعجزة تدل على الصدق. والسر فيه أنه عليه السلام ليس آمراً على الاستقلال، وإنما الآمر حقاً الله تعالى وموضع صيغ الأمر من المصطفى، ﷺ، في حكم الأخبار عن أمر الله. فهذا وجه تسمية جميع المنقول خبراً»[51].

والمذكور في النص باسم القاضي هو القاضي أبو بكر الباقلاني والأشعرية مجمعون على نعته بهذه الصفة، والجويني، وتلميذه من بعده، يكثران من الإحالة إلى كتابه في أصول الفقه والذي يغلب على الظن أنه في حكم المفقود. وذكر المعجزة وصدق النبي هما، عند الأصولي، من قبيل المقدمات التي لا ينشغل بالتدليل على صحتها بل هو يأخذها من «أصول الدين» مسلمة. ومتى عرض الأصولي لها أو تعرض للمسألة التي تشبهها، وهي مسألة «العصمة»، فهو يفعل ذلك حين ينضو عنه ثوب الأصولي ويصير إلى دور المتكلم وعمله. وأخص ما يلزمنا الانتباه إليه هو قوله، في الجملة الأخيرة من النص، إن «جميع المنقول خبر» فهذا قول يذكرنا، دفعة واحدة، بقوة المنقول وسلطة الخبر. والأمران معاً مما قضى علم الكلام بصحتهما وألزم، في الفضاء المعرفي الأشعري، بوجوب الأخذ بهما.

والخبر عند الأصوليين نوعان: متواتر، وآحاد. فأما المتواتر فقد وقع الإجماع

(51) الجويني ـ. البرهان في أصول الفقه. . . (ص 565).

على افادتـه للعلم «فهو ظـاهر خـلافاً للسمنيـة حيث حصروا العلوم في الحواس وأنكروا هذا، وحصرهم باطل»[52]. وأما الآحاد فالقول بإفادته للعلم والعمل، أو للثـاني وحده، أو عـدم وجوب ذلـك، كل هـذا مما يثـير جدلاً بـين المعـتزلـة والأشاعرة من جهة، وبينهم مجتمعين وبين الباطنية من جهة أخـرى. وللتواتـر، وصحة افادته للعلم، شروط بها يقنن للخبر ومن خلالها يجد العقـل معبراً ينفـذ إليه عند المعتزلة والأشعرية، كلاً على حسب ما يتقرر في مذهبيهما بطبيعة الأمر. وله قسمة بها يكون منـه ما يجب التصـديق به في الأحـوال كلها حينـاً أول، وما يعلم به كذبه كلية حيناً آخر، وما يلزم التوقف فيه حيناً ثالثاً. فلننـظر، برهـة، في شأن الصحة وشروطها والقسمة الثلاثية ودلالتها في القول الأشعري.

يجعل أبو حامد للصحة في تواتر الخبر أربعة شروط. أحدهـا أن الخبر يكـون مما يدرك كـونه، عـلى النحو الـذي يخبر بـه عنه، في اتصـال العادة واطـرادها. والثاني «أن يكون علمهم ضرورياً مستنداً إلى محسـوس». والثالث «أن يستـوي طرفاه وواسطته في هذه الصفات (. . .) لأن خـبر أهل كـل عصر خبر مستقـل بنفسه فلا بد فيه من الشروط ولأجل ذلك لم يحصل لنا العلم بصدق اليهود مـع كثرتهم (. . .) ولا بصدق الشيعة والعباسية والبكرية في نقل النص عـلى إمامـة علي أو العباس أو أبي بكر، رضي الله عنهم». والشرط الأخير يرجع إلى العدد: فلكل علم ضروري عدد يحصل به، ومن العبث أن نقدر العدد مسبقـاً ونشرط حصول العدد به. فقد تنضم «قرائن» تجعل حصول العلم الضروري بعدد هـو أقل منه بكثير في أمر آخر «وهذا مما يقطع بجوازه والتجربة تدل عليه».

ولا نريد أن نزيد عـلى التنبيه، في شروط الصحـة في قبول الخـبر هذه، عـلى أمر كلي يرجع إلى ما سبق تقريره في علم الكلام. وقـد نتذكـر أننا انتهينـا، مع الباقلاني في «التمهيد» ومع البغـدادي، في «أصول الـدين» إلى أن العلم يحصل من طـرق معلومة أخصهـا التجربـة، والعادة، والعقـل، والحس ـ وقد نـذكر،

---

(52) الغزالي ـ. المستصفى. . . (سبق ذكره). ص 156.
هذا والمعتزلة لا تفترق عن الأشعرية في هذا القول إلا في تفصيلات صغيرة لا ينتهي معها إلى خـلاف جوهـري. أبو الحسـين البصري ـ. المعتمـد في أصـول الفقـه (سبق ذكـره). الجـزء الثاني، الصفحات 556-558 ـ «باب في شروط وقوع العلم بالخبر المتواتر».

كذلك أنه ينضاف إلى هذه الطرق كل من التجويز (= القول بالجواز) وقرائن الأحوال عند أبي المعالي في «الارشاد» وأبي حامد في «الاقتصاد»[53]. والأمر الكلي الذي نقصده بالتنبيه عليه هو أن هذه المفاهيم التي تتدخل في تأسيس أصول الفقه والتأصيل له هي تلك التي صار «العلم الكلي» إلى التشريع لها فكان «العقل» الأشعري ملتزماً بها ومنفعلاً بفعلها. وذلك ما يعبر عنه الأصوليون بمبدأ «إجراء الأصول في الفروع». ولنكتفي الآن بتسجيل هذه الواقعة.

وأما القسمة الثلاثية التي تلزم الخبر، من حيث مضمونه أساساً فإننا نجتزىء فيها بعضاً من أقوال الجويني في «البرهان» فننقل عنه:

«فأما ما يقطع بصدقه فمنه ما يوافق المعقول، ثم المعقول ينقسم إلى ضروري مهجوم عليه وإلى نظري يوصل إليه صحيح النظر (. . .) ومما يحكم بصدقه ما يقتضي اطراد العادة موافقته، وهو الخبر المتواتر الذي سبق وصفه، ووضح أن تلقى الصدق منه مستند إلى مستقر العادة والقرائن العرفية. (. . .) القسم الثاني من الأقسام الثلاثة فهو ما يقطع بكونه كذباً وهو متنوع: فمنه ما يخالف المعقول ضرورة أو نظراً وهو مناقض لما يوافق المعقول في القسم الأول. ومنه ما يجري على وجه يكذبه حكم العادة وهذا يتفنن فنوناً منها: أن يخبر آحاد بوقوع حادثة عظيمة حكم العادة فيها أن تشيع ولو وقعت فإذا لم تشع تبين كذب المخبرين (. . .) فيما نبينه على ذلك ايضاح بهت الروافض في ادعاء النص على علي كرم الله وجهه. (. . .) فأما القسم الثالث فهو الذي لا يقطع فيه بالصدق ولا الكذب وهو الذي نقله الآحاد من غير أن يقترن بالنقل قرينة تقتضي الصدق أو الكذب على ما سبقت الاشارة إلى القرائن»[54].

ولا معنى لأن نكرر، ثانية، ما انتهينا منه قبل برهة فحسب. فما صدق على القول في الشروط المعتبر توفرها في الصحة في الخبر يصدق، بالجملة، على قسمة

(53) عرضنا لذلك، أول الأمر، في الفصل الأول (نظام المعرفة في الخطاب الأشعري) ـ ثم صرنا إلى استخلاص التجويز، العادة، التجربة، العقل، الحس. . . من الفصول الثلاثة المتعلقة بالقضايا الكلامية المحورية.

(54) الجويني ـ. البرهان. . . ص 583-598.

الخبر إلى ما يجب التصديق فيه، وما يلزم التكذيب فيه، وما ليس منه بد في التوقف. ولكنا نريد التنبيه، من وجه آخر، على هذه الكيفية المحكمة والدقيقة التي يقعد بها العقل الأصولي لما كان مخالفاً له في الظاهر، فهو من غير جنسه، وما قد يظهر أنه غريب عنه، فهو من غير طبيعته، ونقصد بذلك التقعيد الأعلى لعمل الفعل الايديولوجي. ألسنا نلمس في النص كيف يكون التحويم على رفض الرافضة وإبطال قولها؟ ألسنا نرى كيف يقدر العقل التشريعي، في لحظة التأصيل لأصول الشريعة، قوة «الخبر» وسلطته الجبارة في فضاء معرفي ووجود اجتماعي يرجع فيه كل شيء إلى «المنقول» أو يكاد؟ ومرة أخرى نقول إننا نكتفي بالتنبيه على هذه الواقعة وتسجيلها معها إلى حين ندرك كيف تتخذ أبعادها الكاملة، وتكتسي بحلتها الصريحة من غير كبير مواربة وتحجب في العمل السياسي. حيث يلتمس العقل الأشعري وتوظف بياناته ومبادئه في فعل التشريع والتنظيم.

وأما خبر الآحاد فإن الأصوليين قد أجمعوا على القول إنه لا يفيد العلم ولا يوجبه، وربما كان بعض الحنابلة شذوذاً في ذلك والجويني يقول عن رأيهم هذا «وهذا خزي لا يخفى مدركه على ذي لب»[55]. والواقع أن الشافعي نفسه الذي يثبت خبر الواحد تثبيتاً قوياً ونقرأ له «لم أحفظ عن فقهاء المسلمين أنهم اختلفوا في تثبيت خبر الواحد، بما وصفت من أن ذلك موجوداً على كلهم»[56]، قد قيد قبول الآحاد بشروط بسط القول فيها في صفحات تقارب المائة (في نشرة السيد أحمد شاكر التي نرجع إليها). والواقع كذلك أن المعتزلة، بدورهم، وهم في نظر خصومهم نفاة للعمل بخبر الواحد لا يقطعون في الأمر بجرة قلم كما نقول اليوم. فخبر الواحد، عند الأشعرية عموماً، يفيد العمل، وهو يفيده كذلك عند المعتزلة بعد تقييده بشروط يفصلها أبو الحسين البصري في أبواب «الكلام في الأخبار» - ومواطن الخلاف بين الأشعريين والمعتزلة تعود في الحقيقة إلى الاختلاف في شروط قبول خبر الآحاد (من حيث افادته للعمل وحده وليس للعلم أبداً). وقد نختصر الكلام في قول أهل العدل والتوحيد اختصاراً شديداً

(55) الجويني ـ. البرهان. . . ص 606.

(56) الشافعي ـ. الرسالة. . . ص 457-458.

فنقول إنهم يعرضون خبر الآحاد على محك الحسن والقبيح من وجه، ويسبرونه بمسبار الصلاح والأصلح من وجه آخر، ويقيدونه بموجبات العقول من وجه ثالث. وأبو حامد يجمل صياغة صورة الخلاف مع المعتزلة في تلك الشروط وتفصيلاتها وينتهي، في مسألة تبدو هامشية وترد مورد الاستشهاد، إذ يكتب، «الصحيح الذي ذهب إليه الجماهير من سلف الأمة من الصحابة والتابعين والفقهاء والمتكلمين أنه لا يستحيل التعبد بخبر الواحد عقلاً، ولا يجب التعبد به عقلاً وأن التعبد به واقع سمعاً (. . .) ويدل على بطلان مذهبهم مسلكان قاطعان. أحدهما اجماع الصحابة على قبول خبر الواحد، والثاني تواتر الخبر بإنفاذ رسول الله ﷺ الولاة والرسل إلى البلاد وتكليفه إياهم تصديقهم فيما نقلوه من الشرع»[57].

وما نظن أنه يخفي أن الغزالي الأصولي، الذي يروم استصفاء الأدلة الشرعية يلتزم في هذا النص مرتين بما يقرره الغزالي المتكلم: فالسمع طريق الشرع إلينا وليس للمعقول أن يكون إلا «تابعاً ورديفاً للمنقول». وبين الاستحالة والوجوب، وكلاهما يملك العقل أن يحكم بهما، يبقى الباب مشرعاً في وجه المبدأ الذي يكاد يكون عنواناً للعقل الأشعري ودالاً عليه وهو مبدأ التجويز.

ذلك القول في الأخبار فما الشأن الآن في الأفعال، أفعال النبي، وما وجه دلالاتها بالنسبة للمكلفين؟ أهي للتأسي بها وجوباً أم أن ذلك يكون لها من جهة الندب بل ولربما الاستحباب فقط؟ ومتى استدل الأصولي بفعل النبي فهل الدليل يكون دليلاً بمفرده أم أنه في حاجة إلى تعزيز من قرائن الأحوال وإلى تأكيد من وجه افادة العقول؟ فأما المعتزلة فإنهم يصوغون أجوبتهم على الوجوه التي تتوافق مع ما رأيناهم قد صاروا إليه من آراء في كل القضايا والمسائل التي ترجع إلى «قراءة الأصولي» للقرآن، سواء في جوانب اللغة وما يرجع إليها، أو في جوانب أصول الدين وما يلزم عنها. فالقول إذ يقدم على الفعل والتأسي بالنبي، في الفعل والترك والموافقة، يكون وجوباً أو نفلاً بحسب ما يظهر أو يختفي من «الغرض» ويبين أو يحتجب من وجوه المصلحة، ويلتقي أو يفترق مع

(57) الغزالي ـ المستصفى. . . ص 172-173.

مقتضيات الحسن أو القبيح العقليين. وما يجوز به التخصيص من أفعال النبي يجوز به النسخ في ما يقوم به من فعل. وبالجملة فالعقل يجد لنفسه، في الأحوال كلها، مرفأ وملجأ فهو يدافع ويزاحم دفاعاً عن المبدأ العام: «البقاء على حكم العقل إذا لم ينقل عنه شرع»[58] فلا يريد لقراءته للسنة أن تكون أقل جرأة من قراءته الأخرى للكتاب ذاته. وأما الأشاعرة فجماع الرأي عندهم تذكره هذه الصياغة لمعنى البيان والمبين كما يذكرها أبو حامد: «واعلم أن كل مفيد من كلام الشارع وفعله وسكوته واستبشاره، حيث يكون دليلاً، وتنبيهه بفحوى الكلام على علة الحكم كل ذلك بيان، لأن جميع ذلك دليل. وإن كان بعضها يفيد غلبة الظن فهو من حيث انه يفيد العلم بوجوب العمل قطعاً، دليل وبيان وهو كالنص»[59]. والسؤال عن كيف ولماذا تحكم من العقل ومجاوزة له إلى حيث لا ينبغي له، وخروج عما انعقد عليه الاجماع وصلح به الاعتقاد واستقامت الشريعة بسببه.

* * *

الاجماع، عند الأصولي، أصل ثالث من أصول أدلة الأحكام الشرعية من حيث انه «يدل على السنة» كما يقول الغزالي. وإدراك وجه تلك الدلالة، يحدث، أول ما يحدث، في فهم المراد من لفظ الاجماع لغة «ومعناه في وضع اللغة الاتفاق والازماع، وهو مشترك بينهما، فمن أزمع وصمم العزم على امضاء أمر يقال: أجمع، والجماعة إذا اتفقت يقال: أجمعوا» كما يقول صاحب «المستصفى»[60]. ولا اختلاف في هذا المعنى بين الأشعرية والمعتزلة، بل ولا خلاف جوهري بينهم في القول في الاجماع وما يتفرع عنه، اللهم ما كان من قضايا جزئية اجتهادية لا ينال العمق والجوهر منها شيئاً والخلاف الأكبر مع خصمهما المشترك كما سيتبين. ولذلك فإننا نطمئن إلى حصول الاتفاق بين المدرستين الكبيرتين على شرح صاحب «المعتمد» لمعنى الاتفاق ذاته. يقول: «اعلم أن الاتفاق يكون من الجماعة بالفعل، نحو أن يفعلوا بأجمعهم فعلاً

---

(58) البصري ـ. المعتمد... ص 11.

(59) الغزالي ـ. المستصفى... ص 276.

(60) المرجع أعلاه... ص 199.

واحداً. ويكون بالقول، ويكون بالرضا، نحو أن يخبروا عن أنفسهم بالرضا ونحو أن يظهر القول فيهم ولا يظهرون كراهية مع زوال التقية»[61]. والاتفاق من الجماعة على هذا النحو، إنما هو في حقيقته تعبير عن الالتزام العلني والموافقة الباطنية لما أتى به النبي مخبراً عن ربه ناطقاً بما أوحى إليه به أو ما كان منه، (فعلاً أو قولاً أو اقراراً أو هذه كلها). وبالتالي فالإجماع تعبير عن سريان الخطاب الشرعي في عقول المكلفين، فهو إذاً «تجسيد» له، من الناحية المعرفية والوجودية معاً، وإكساب لمعنى «الأمة» دلالة حقة وعلامة مميزة. ولذلك كان أول هم الأصولي هو التدليل على شرعية الاجماع أصلاً من أصول الأدلة أو ما كان التعبير عنه بإثبات حجيته.

في القرآن الكريم آيات تفيد معنى الاجماع مثل قوله: **﴿واعتصموا بحبل الله جميعاً ولا تفرقوا﴾** (آل عمران: 103). ومثل قوله، على وجه الخصوص، في سورة النساء: **﴿ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم وساءت مصيرا﴾** (النساء: 115). ولكن الخطاب في الآيتين المذكورتين، وفي أخرى غيرهما هو من قبيل المجمل الذي يستدعي التفصيل والتبيين، بل ولربما حُمل على معاني عدة كما هو الشأن في الآية تلك من سورة النساء. فقد يظهر «أن المراد بها أن من يقاتل الرسول ويشاقه ويتبع غير سبيل المؤمنين في مشايعته ونصرته ودفع الأعداء عنه نوله ما تولى (. . .) وهذا هو الظاهر السابق إلى الفهم. فإن لم يكن ظاهراً فهو محتمل»[62]. فلا بد إذن من التماس قول قاطع من السنة، ولا بد من خبر تطمئن إليه الأمة فيكون من الجماعة حجة لهم ونصراً على مخالفيهم. والمحدث يمد الأصولي بأحاديث عدة في هذا الباب. فهو يروي عن النبي قوله «أمتي لا تجتمع على ضلال»، ويروى عنه أنه قال: «يد الله مع الجماعة»، ويخبر المحدث أن النبي قال إن «ما رآه المؤمنون حسناً فهو عند الله حسن» وقال إن «الشيطان مع الواحد، وهو من الاثنين أبعد». وهذه الأحاديث كلها تفيد تحصيل الاصابة للجماعة من وجه، وتفيد عصمتها من الخطأ من وجه آخر.

(61) البصري ـ. المعتمد في أصول الفقه (سبق الإشارة إليه). الجزء الثاني. ص 479.
(62) الغزالي ـ. المستصفى. . . ص 201.

والمشكل أن «نفاة الاجماع» ومعارضيه يحتجون بحجج ينسبون بعضها إلى العقل وبعضها الآخر إلى السمع. وما كان في جملة الزمرة الثانية من الحجج يتعلق بالأحاديث المذكورة أعلاه وأخص تلك الحجج أن هذه الأحاديث كلها أخبار آحاد فهي لا توجب العلم من جهة أولى، ثم إن خبر الواحد لا يوجب العمل من جهة ثانية. والمعتزلة، وهم من رأينا ترددهم في قبول خبر الآحاد واشتراطهم في ذلك شروطاً ثقيلة في الغالب، يردون عليهم في احتجاجهم بالوجهين معاً. يقول أبو الحسين البصري «الخبر، وإن نقل بالآحاد، فإن معناه منقول بالتواتر. روي عن النبي، ﷺ، أنه قال: «أمتي لا تجتمع على ضلال» (. . .) قالوا: فجرى ذلك مجرى ما تناقل بالآحاد من تفاصيل سخاء حاتم في أنه قد صار باجماعه متواتراً»[63]. والمعتزلة لا يحيلون خبر الآحاد وإن قيدوا قبوله بقيود ثقيلة كما يذكرنا البصري ثم يستنتج قائلاً: «وليس يمتنع أن يستدل مستدل على وجوب المصير إلى الاجماع بأخبار الآحاد لأن العقل عندنا يدل على وجوب قبول خبر الواحد من حيث التحرز عن المضار»[64] ـ ولذلك فإن الاحتجاج بعدم حجية خبر الواحد يبطل والأدلة المعتمدة تفسد.

وأما ما كان من جهة العقل فيبدو أن إمام الحرمين يحسن تلخيصها إذ يكتب: «وعمدة نفاة الاجماع أن العقول لا تدل على كون الاجماع حجة، وليس يمتنع في مقدور الله تعالى أن يجمع أقوام لا يعصم آحادهم عن الخطأ على نقيض الصواب. فإذا ليس في العقل متعلق في انتصاب الاجماع حجة»[65]، نعم، يجيب المعتزلة، ليس في العقل متعلق في انتصاب الاجماع حجة فالعقل «يجيز اتفاق الجماعات الكثيرة على الخطأ من جهة الرأي» ولكن ليس في العقل ما يحيل ذلك ويمنعه. وعلى كل فالمستند في القول بالإجماع هو السمع فلا تعلم صحته إلا به كما يصرح بذلك أبو الحسين البصري تصريحاً[66]. وعلى أي فإن الأمة «لا تجتمع عبثاً» ولا يحصل لها ذلك تحكماً وشططاً فهي «لا تجتمع إلا عن دلالة أو

---

(63) البصري ـ. المعتمد. . . ص 471-472.
(64) نفس المرجع، ص 474.
(65) الجويني ـ. البرهان. . . ص 676.
(66) البصري ـ. المعتمد. . ص 480. يقول: «ولأن الاجماع لا تعلم صحته إلا بالسمع».

أمارة»[67]. والدلالة والعلامة، عند الأصولي وكما سنرى لاحقاً، ايذان بحضور العقل وقرينة تشي بعمله وأثره.

ولأن الإجماع لا يكون عبثاً ولا يحصل شططاً وتحكماً فإنه لا يعتد إلا بإجماع من كانت الأمة برأيهم معتدة، وعليهم معتمدة، ومن كانوا كذلك، تبعاً لما أفدناه في الفصل الأول، هم أهل الخاصة فلا رأي للعوام في هذا ولا اعتبار لقولهم أو سكوتهم، وحكم الأصولي في المسألة قطعي وصريح، وأبو المعالي، ونرجع إلى اجماله القول ثانية، دقيق في العبارة إذ يقول: «فلا شك أن العوام، ومن شدا طرفاً قريباً من العلم، لم يصر بسبب ما تحلى به من المتصرفين في الشريعة وليسوا من أهل الاجماع فلا يعتبر خلافهم ولا يؤثر وفاقهم»[68]. وقوله هذا يتوافق مع قول سابقه المعتزلي أبي الحسين البصري، كما أن تلميذه الغزالي يكاد يستعيد القول بحرفه ومعناه معاً. ولكن الأصوليين يترددون في شأن المراد بالخاصة في الإجماع ويختلفون في أحكام عديدة. فأحكام تتعلق بعددهم، أي بالحد الأدنى الضروري توفره منهم. وأحكام ترجع إلى المجمعين، من حيث الإجماع على عدالتهم أو الاختلاف في شأنها بعضاً أو كلاً. وأخرى ترجع إلى السؤال حول ما إذا كان اجماع العصر السابق، أو الأعصار السابقة، ملزماً للوقت الراهن بل ومتعلقاً بما ستؤول إليه شؤون الخلق في المستقبل. وفي هذه التفصيلات والتفريعات يصادف القارىء اختلافاً بيناً بين صاحب «المعتمد في أصول الفقه» من جهة أولى، وصاحبي «البرهان» و«المستصفى» من جهة ثانية وبالتالي فعند التحقيق والتدقيق ينكشف «جريان الأصول في الفروع» وتتوضح الاستلزامات الضرورية للمذهب الكلامي في الحكم الأصولي.

تبطل دعاوى «نفاة الاجماع» وتسقط حججهم فيثبت الاجماع ويتقرر طريقاً ثالثاً، طريقاً يعقب دليل السنة مباشرة. ويتعين، بالسلب والنفي، من كان في الجماعة الاسلامية لا يعتد بنظرهم ولا يحمل رأيهم محمل الاعتبار والتقدير فيصار إلى معرفة من هم «المجمعون» حقيقة. وبين طرفي القول هذا، اثبات الاجماع

---

(67) المرجع السابق. ص 520.

(68) الجويني ـ. البرهان. . . ص 684.

وتعيين حقيقة المجمعين، يرتسم أفق «خطاب الجماعة» من وجه أول، وتتقرر له الشرعية من وجه ثـان، وينتصب حولـه الحراس الـذين يذبـون عنه وينـافحون الأعداء والخصوم من وجه ثالث وكـل هذا في اللحـظة نفسها، وبمـوجب الفعل الواحد، وبتقرير السلطة الواحدة.

فأما رسم «خطاب الجماعة» فقد كان يكفي فيه أن يدافع المعترضون ويجـابهوا بـالدليـل والحجة. والعقـل في هذا الـدفاع يبلغ الحـدود القصوى من النجـاعة والفعالية معاً إذ يلقي بالتبعة، كاملة، على السمع والنقل. فهو قد أوكل المهمـة الأصليـة إلى العقل الكـلامي، وقد دلـل على صـدق النبي وأثبت عصمتـه من طريق واحد. ثم إنـه، يرقب النتـائج بعـد ذلك وينتـظر الأحكام. وأمـا تقريـر الشرعية لذلك الخطاب فذلك أخص ما يدل عليه الاحتكام إلى «الأثـر» وتقصي ما وافق عليه سلف المجمعين، إن قولاً أو سكوتاً، إن اعـتراضاً أو مـوافقة. ثم إن ذلك، في الحقيقة، هو مغزى «التواتر» الذي يحرص الأصـولي على نشـدانه، فهو يلحق به أعلى درجات الصدق وهو يكسبه أعلى صور المصداقية. ومن الجلي أن البحث عن «الأثر» وطلب حكم ما سـار عليه السـابقون في المسـألة هـو غير «قول الصحابي» فـذاك، كما يقـول الغزالي، أصـل موهـوم شأنـه في ذلك شـأن القول بشرع «من قبلنا»، وشـأن «الاستحسان»، بـل وشأن «الاستصـلاح» وإن تمايز القول فيه واختلف. وإنمـا الشرعية تستمـد من النقل وتكـون للإجمـاع من طريق السمع.

وأما الوجه الثالث من وجوه الذب عن الاجماع فيظهـر وجود نـوع من المماثلة الخفيـة بين عمـل كل من «العقـل الكلامي» من جهـة و«العقل الأصـولي» من جهة أخرى ـ أو بالأحرى استعادة من الآخر للمهمة الأصلية والرئيسية التي رأينا الأول منهما يقوم بها. فنحن لا نزال نذكر (تبعاً لما أفدناه في الفصل الثاني) نشاط العقل، في علم الكلام، في توضيح معاني «النجاة» و«الفرقة الناجية» واجتهـاده في اقامة المتاريس وتعيين الحدود التي تفصل بـين «الهدى» و«قـول الجماعـة» من جـانب أول، وبين «الضـلال» و«آراء أهل الأهـواء والبدع» من جـانب ثـان. وليس لنا أن نستعيد، مرة ثانية، ما سعينا إلى توضيحـه في حينه، وإبـان عرض أقوال الأشعرية في الهدى والحق والجماعة، من مظاهر المماثلة التي ترى الأشعـرية

وجودها بين الدفاع عن الحق في مقابل الهوى والهدى في مقابل الضلال وبين الدفاع عن شرعية العقل في الوجود والمعرفة معاً وحقه في العمل والتشريع. ووفقاً لمنطق هذه المماثلة، وقد تبين صدقها وصح الدفاع عنها، فإنه يصح القول إن المتكلم الأشعري إذ يدافع عن العقل (ضداً على «الباطن» الذي لا يدرك كنهه سوى الإمام المعصوم)، وإذ ينافح عن «الاختيار والانتخاب»، في موضوع الإمامة العظمى، في مقابل الأخذ بالوصية والعهد في تولية الإمام فإن هذا المتكلم يجد صداه ومكمله الطبيعي في الأصولي الأشعري إذ يحتج للإجماع ويدافع عن سلطة «المجمعين»: ذلك أن الاجماع عند الغزالي، وأستاذه من قبله، وعند «القاضي» قبلهما معاً ليس شيئاً آخر سوى التعبير المباشر عن حضور العقل في الجماعة وتغلغله فيها. والعقل يحضر في الجماعة، على هذا النحو، لسبب آخر يقره النقل ويؤكده في هذه المرة: ذلك أن العصمة تلزم الأمة متى اجتمعت على قول أو أجمعت على رأي. ومرة أخرى كذلك يتأكد الاختلاف والافتراق بين مقدمات القول الشيعي الباطني وبين مقدمات القول الأشعري (وقد أفلح في تمثيل وجهتي النظر السنية والاعتزالية معاً): فحيث لا تكون العصمة عند الشيعة إلا للمعلم المعصوم وحده فإنها، عند خصومهم، تصبح حقاً من حقوق الجماعة. ولا ضير أنه عند هذا القدر من القول يصبح في الإمكان أن نصير إلى الاستنتاج التالي: إن الأصولي الأشعري، إذ ينتهي إلى تقرير الاجماع أصلاً ثالثاً من أصول الفقه يأتي بعد الكتاب وبعد السنة، فهو يصيب هدفاً مزدوجاً ويحقق نتيجة مضاعفة. فأما الهدف المزدوج فأحد وجهيه تأكيد ما تقرر في مجال الكلام من حق الجماعة ومطابقتها للعقل وأحكامه أو مطابقة العقل لقول الجماعة واعتقادها، ووجهه الثاني تأكيد شرعية العقل تأكيداً يأتي من النقل أو يدعمه النقل. وأما النتيجة المضاعفة فتقديم الصورة الأخيرة لحق «الجماعة» في الوجود والعمل وشرعيتها شرعية تدعمها العصمة الملازمة لها وتدافع عنها في الوقت ذاته ثم إنها، وهذا هو الكسب الثاني، تأكيد ظفر العقل وانتصاره ومن ثم القول بسلطته وسلطانه.

* * *

ولكن، أياً كان شأن هذا الظفر الذي يعلن الأصولي الأشعري تسجيله

لحساب العقل وصالحه في هذا التشريع للإجماع والتقعيد لأصوله وضوابطه، فإن سلطان العقل لا يبلغ مداه الأقصى إلا حين يخطط لتحصيل المزيد من الرفعة والحظوة في هذه المسيرة المضنية التي يقطعها في أصول الفقه. وذلك لا يكون له إلا حين يصبح العقل ذاته مستقلاً، أو يكاد، أصلاً رابعاً من أصول الفقه. وهذا الأصل الرابع هو ما يكون في مسمى القياس تارة وما يظهر في مباشرة القياس ذاته وقد سمي اجتهاداً حيناً ودعي تعليلاً (أو طلباً للعلة) حيناً آخر: ففي هذه كلها يصول العقل ويجول وعليه يكون المعول في ايجاد ما تعذر من أجوبة تركها النص وأغفلها أهل الإجماع أو سكتوا عنها، أو كان من «النوازل» التي لم تحدث قبل زمان وقوعها واحتاجت الأمة فيها إلى «فتاوى» تنير الطريق وتوضح السبيل. وهذه الحظوة والرفعة التي يطالب العقل بها (أو هو ينالها أو ينتزعها) في القول بالقياس والعمل بمستلزماته الأخرى (الاجتهاد، التعليل، الترجيح. . .) انما تجد ينابيعها ومصادر قوتها في تضاعيف التقعيد للأصول الثلاثة الأولى: في قراءة القرآن قراءة تنشد الفهم عن الله وتتوخى استخلاص أصول الأدلة وكلياتها. وفي قراءة السنة، والتقعيد لأحكام الخبر وقواعده. وأخيراً في قراءة «خطاب الجماعة» (أو الاجماع) وتأصيل أصوله والانصات إلى درسه ونتائجه في الوقت ذاته. وإذا شئنا أن نقع على هذا المعنى ونكشف عن هذه الغاية فإنه سيكون علينا الآن أن ننظر إلى موضوع أصول الفقه ومجال عمله نظرة مختلفة عن النظرة الاعتيادية، بل ولربما كانت مخالفة لها بعض الشيء.

فأما النظرة الاعتيادية إلى موضوع أصول الفقه ومجال عمله فنقصد بها تلك التي تنظر إلى «الأصول» من حيث محتواها ومادتها، أي تلك التي تكون تبييناً للبيان وإبانة عن القصد في قول الشرع وأوامره ونواهيه، وفي فعل الشارع وسكوته، وفي فعل «الجماعة» متى أجمعت. وأما النظرة المختلفة (أو المخالفة) فهي تلك التي تهدف الكشف عن الفعل المعرفي الذي يؤسس أصول الفقه ذاتها. هي تلك التي تتوخى إذن رصد عمل العقل وفاعليته أثناء تأسيس الأصول وحين التقعيد لقواعدها. ونحن نعتقد أننا في غنى عن توضيح كيفيات الحضور الفاعل للعقل في كل المباحث العديدة، والدقيقة والمتشابكة، التي عرضت لنا في فقرات الفصل وأقسامه. ولا نرى لنا حاجة إلى تعداد تلك

المباحث كرة أخرى ولكنا نقول، اجمالاً وتلخيصاً، إنها تتعلق بعالم المنقول في معناه الشامل: المنقول بحسبانه ينشطر شطرين اثنين أحدهما الدين ومباحثه، وآخرهما اللغة وما يرجع إليها. والعقل، في الممارسة الأصولية، يجتهد في الإبانة عن نفسه في كل تلك المباحث المتعددة والمتنوعة، والعقل الأشعري، تخصيصاً، يسعى إلى أن يتنفس في عالم المنقول ذاته ويحيا فيه ويعمل في مجاله كما سعينا إلى التنبيه على ذلك.

ولو أنا الآن سعينا إلى النظر إلى عمل العقل، أثناء فعل تشييد أصول الفقه وطلبنا مغزى الفعل المؤسس ذاته ـ وبالتالي لو أنا نظرنا الآن إلى تلك المباحث، جملة، وحاكمنا ما يحدث فيها اجمالاً لأدركنا أننا أمام فعل معرفي جبار ونشاط فكري ابداعي من المستوى العالي جداً. فنحن في الحقيقة في مجال معرفي تلتقي فيه مجمل العلوم العربية «البيانية»، ونحن أمام حقل ثقافي تجتمع عنده جملة المعارف التي تؤسس النظام المعرفي الأشعري، (على نحو ما حاولنا رصده في الفصل الأول)، أو لنقل في عبارة جامعة شاملة: نحن أمام ما يعين بنية «الابستمي الأشعري» ويحدد مكوناتها وأبعادها حيث يستعاد الجهد المبذول في تأصيل أصول الدين ويوظف بكيفية ناجعة تطال جملة العلوم النقلية والعقلية معاً. والحق أنا لو فحصنا دور العقل، وهو يتنقل في مجالات العلوم الدينية التي تكون مادة أصول الفقه (ومباحث اللفظ والبناء اللغوي في صلتها بالمعاني الشرعية في مقدمتها)، لتبين لنا فعل موحد كبير يقوم به العقل، فعل يقوم في عمل الجمع والضم بغية الوصول نحو نتاج جديد تام التكوين: جمع العلوم العربية «البيانية» وضمها إلى بعضها في وحدة شاملة يصير بها النقل، بشطريه، إلى وحدة تامة ويبلغ معها الانسجام والتآلف بين العقل والنقل مداه الأقصى.

يظهر عمل الجمع والضم هذا في مجال النقل بحسبانه لغة (تتقرر توقيفاً بطبيعة الحال)، ثم في مجال النقل بحسبانه شريعة ترجع كلها إلى قول الشرع وتقريره. ولو أنا أمعنا النظر ودققنا الملاحظة في حقيقة هذه المباحث اللغوية والدينية، الشديدة التشابك والتقاطع، لأدركنا أن ما يقوم به الأصولي يتجاوز مجال التشريع لأصول الأدلة الشرعية ولوجدنا أنه يرقى، حقيقة وفعلاً، إلى مستوى التشريع للحقل المعرفي العربي الاسلامي. لقد أصاب الحق قول القائل

إن أصول الفقه «على طريقتها الخاصة بها وداخل اطارها الابيستمي الخاص بها قد كانت ملامسة لما نمارسه اليوم تحت اسم الابستيمولوجيا أو النظرية النقدية للمعرفة»[69]. ولو اعترض علينا بأن هذا نوع من «الاسقاط المعرفي» نقسر به بناء معرفياً مخالفاً لنا على الاستجابة لمعارفنا العقلية الحديثة والتأقلم مع رؤانا وأذواقنا اليوم، لقلنا بأن هذا الحكم لم يكن حكم المحدثين بمفردهم بل إنه كان حكم القدماء كذلك. لقد حكموا بقول مماثل وهم يقارنون بين ما قام به أرسطو، بالنسبة إلى المنطق، وما حققه الشافعي بالنسبة إلى أصول الفقه[70] وأدركوا أنه كان لا بد لمن كان يريد أن يشرع لـ «علم الشرع» أن يكون مشرعاً لـ «علم العقل»، لمبادىء المعرفة وكلياتها وأن يكون بذلك مشرعاً للعقل العربي الاسلامي. وما قام به الشافعي دون أن يدرك ذلك (أو أن الأمر كاد أن يكون كذلك) هو ما سيسير عليه كل من سيدلي بعده بدلوه في أصول الفقه ويصنف في مباحثه جملة أو يخوض في بعض من أبوابه وموضوعاته دون البعض الآخر.

ولعل القارىء ينتظر منا، أن نقوم بطرح السؤال التالي: وما القول في الأصوليين الأشاعرة؟ هل كان فهم اضافة واغناء في مجال التشريع المزدوج هذا: التشريع للعقل العربي الاسلامي من وجه والتشريع لأصول أدلة الأحكام من وجه آخر؟ ولا شك أن السؤال ليس وجيهاً فحسب ووارداً بالنسبة لدراسة موضوعها الأشعرية ولكنه منطقي وطبيعي كذلك. ولا شك أن الذي ينشغل بمصنفات أصول الفقه وعاشرها بعض الوقت لا يجد حرجاً ولا عسراً في التأكيد

---

(69) M. Arkoun - le concept de raison islamique... précitè.

وانظر أيضاً، في التماس قول مماثل:

محمد عابد الجابري - تكوين العقل العربي -. دار الطليعة، 1984، بيروت (ص 100).

(70) يقول الفخر الرازي في كتاب «مناقب الشافعي»:

«واعلم أن نسبة الشافعي إلى أصول الفقه كنسبة أرسطاليس إلى علم المنطق وكنسبة الخليل بن أحمد إلى علم العروض (. . .) الناس كانوا قبل الإمام الشافعي رضي الله عنه يتكلمون في مسائل أصول الفقه ويستدلون ويعترضون ولكن ما كان لهم قانون كلي مرجوع إليه في معرفة دلائل الشريعة وفي كيفية معارضتها وترجيحاتها فاستنبط الشافعي رحمة الله عليه أصول الفقه ووضع للخلق قانوناً كلياً يرجع إليه في معرفة مراتب أدلة الشرع فثبت أن نسبة الشافعي إلى علم الشرع كنسبة أرسطو إلى علم العقل».

أورده الجابري في كتابه المذكور أعلاه (ص 113-114)

على ما تم على أيادي القاضي الباقلاني ثم الجويني فالغزالي من اضافات وما حدث عند الآمدي في «أحكامه» من تدقيق وتوضيح في مجال أصول الفقه (في مستوى العرض والشرح). ولكنا، متى عدنا فانتبهنا إلى ما رسمناه لأنفسنا من غاية في البحث وحددناه لها من قصد يقوم في استصفاء «مكونات الخطاب» وضوابطه دون الخوض في ثنايا المذهب ذاته فإننا نرى في السؤال ما يخرج بنا عن القصد ويحيد بنا عن الهدف المرسوم. فلا نرى إذن أنا مطالبون بإبراز قيمة ما أتت به الأشعرية في ميدان أصول الفقه، ولا أنا مدعوون إلى طرح ما حملته مؤلفاتها الكبيرة على محك الدرس والمقارنة - وإنما نرى أنه يكفي منا التنبيه ويجمل بنا الاكتفاء بالاشارة الواصفة دون الخوض في حديث الموازنة والمفاضلة. ولكن هذه الاشارات لا تكفي إلا بالنظر إلى المكمل الضروري لما عرضنا له وبالوقوف عند الشق الثاني اللازم معرفته لطالب الأصول وذلك دور الفصل المقبل حيث يكون لنا أن نرقب، عن كثب، نجاحات العقل الأشعري وصعوباته.

الفصل السادس

الاجتهاد والتعليل

«قال: فما القياس، أهو الاجتهاد أم هما مفترقان؟
قلت: هما اسمان لمعنى واحد».

الشافعي - الرسالة

«العلة هي العلامة، وانما العلامة جملة الأوصاف والاضافات».

الغزالي - المستصفى

يقول الجويني، في مقدمة كتاب القياس من كتب «البرهان»، إن «نصوص الكتاب والسنة محصورة مقصورة، ومواقع الاجماع معدودة مأثورة. فما ينقل منها تواتراً فهو المستند إلى القطع، وهو معوز قليل، وما ينقله الآحاد عن علماء الأعصار ينزل منزلة خبر الآحاد، وهي على الجملة متناهية، ونحن نعلم قطعاً أن الوقائع التي يتوقع وقوعها لا نهاية لها»[1]. فإن تكن النصوص محصورة ومواقع الاجماع معدودة وما يتوقع حدوثه من الوقائع لا نهاية له فإن ذلك يسلم، حتماً، إلى نتيجة لا مهرب منها ويجعل العقل أمام مسؤولية لا سبيل له إلى الانفكاك منها. فأما النتيجة فهي أنه لا بد من ملء الفراغ وسد الثلم عن الشريعة: فإما اجتهاد في مماثلة النوازل الطارئة، مما لا يحكم فيه نص جلي أو

(1) الجويني - البرهان في أصول الفقه... (سبقت الإشارة إليه) - الجزء الثاني - ص 743.

يحمل عليه فحوى قول أو يدل عليه فعل من الشارع أو سكوت منه عنه ومما لم يعرف من «المجمعين» اجماع عليه، بالوقائع السالفة المعلومة ورد المجهول فيها إلى معلوم سبق بيانه وتوضيحه وإما حكم ضمني بأن ما يفيض به الواقع وما تحمل به أحوال المخلوقين هو مما يدق عن الشريعة وينبو عن مداركها ـ وهذا ما لا يسع مسلماً أن يحكم به. وأما المسؤولية التي تجابه العقل، فلا ينفك عن حملها، فهي الانتقال من موقف «القارىء»، الذي يجهد ذاته في قراءة نصوص الشرع وإدراك مظان الاجماع ومواطنه ويسعى إلى «الفهم عن الله» ويعمل، بالتالي، على استنباط التشريعات من أدلة الأحكام والتحول إلى موقف الناظر الذي يقوم هو ذاته بعمل التشريع. وإذن فإن ما ينتج عن قول إمام الحرمين، بل وما يصير إليه الأصوليون من السنّة والمعتزلة جميعاً، هو القول بوجوب اعتبار العقل أصلاً رابعاً من أصول أدلة الأحكام الشرعية: يوضح ما سكت عنه النص (بالقول والفعل، والتأسي، والإفادة من جهة الفحوى والمضمون) واحتجب فيه الاجماع، بسبب انعدام النازلة واختلاف الواقعة لتجدد الأحوال، وهو الانتهاء بالعقل، في خاتمة المطاف، إلى التصدي لا إلى تبيين البيان فحسب بل إلى القيام بالدفاع عن الشريعة والإبانة عن مقاصدها الخفية، وذلك هو معنى الاجتهاد على ما سنرى. ولكن هذا النعت مضنون به في الواقع فليس يطلق «إلا على من يجهد نفسه ويستفرغ الوسع. فمن حمل خردلة لا يقال اجتهد»[2]. والسؤال يصبح الآن هو معرفة الكيفية التي يجهد العقل الأصولي بها نفسه فينصب ويتعب في سبيل استخلاص الحكم المناسب لما كان «نازلة» لم يسبق فيها قول بنص أو دلالة ولا ثبت فيها اجماع. والأصوليون يجيبون، مباشرة، بأن لطريق الاجتهاد هذا وصف معلوم هو «القياس». ثم إن سؤالنا هذا يصبح متعلقاً بالقياس: ما القياس؟ وما معناه؟ وما طرقه وأساليبه؟ وما الفرق في القياس بين ما يصنعه الأصوليون وما يقوم به المناطقة إذ يقيسون؟ وهل من شيء، أو أشياء، تميز أولئك عن هؤلاء، ثم ما نتيجة ذلك كله في تأسيس أصول الفقه؟ وأخيراً: إذا كان القياس، على أي نحو فهمناه، يتخذ مشروعيته من القول بوجود رابطة ما أو علاقة ما بين حد أول، هو المقيس

(2) الغزالي ـ. المستصفى. . . (سبق ذكره). ص 395.

عليه، وحد ثان، هو المقيس، وبالتالي يحكم بوجود علة لأجلها يكون القياس ويصح، وهذا من جهة أولى. وإذا كان العقل الأشعري يبدي كل ما نعلم من تحفظ وتردد في شأن العلة والتعليل آناً ويقطع، أحياناً كثيرة، بانعدام التعليل العقلي وتعذر الوقوع على التعليل الشرعي فكيف يصار إلى القول بالعلة والتعليل إذن؟ وهذا من جهة ثانية.

في محاولة الإجابة عن الأسئلة، أعلاه، المتعلقة بالقياس من جانب أول وفي سعينا إلى توضيح طرفي المسألة الأخرى التي ترجع إلى العمل الأصولي في طرق العلة والتعليل من جانب ثانٍ ومن الأمرين نقترب من إدراك أفضل لعمل العقل الأشعري وقد بلغ مداه الأقصى في فعل التأسيس: تأسيس أصول الشريعة بعد تقرير أصول العقيدة. وبتعبير آخر فلا بد لنا من جملة وقفات نتبين بها القياس من الوجهة «التقنية» المحض، ثم لا مندوحة لنا من التماس الدلالة «الميتافيزيقية» لعمل التعليل ومعنى العلة في الخطاب الأشعري الأصولي. فإذا حصل لنا ذلك أمكننا، في سهولة نسبية، أن نحصل معنى «الرأي» وندرك حقيقة «الاجتهاد»، وبالتالي بلغنا مع العقل الأشعري غاية رحلته في عمل التأصيل للمعرفة الأصولية فوقفنا عند منتهى نظره وغاية استطاعته وتبينا، مع ذلك، مناحي ضعفه واضطرابه.

* * *

فما القياس أولاً؟

يرى أبو حامد أن «العبارة المعرفة للمقصد المطلوب» هي أن نقول عنه إنه «عبارة عن اثبات حكم الأصل في الفرع، لاشتراكهما في علة الحكم». ثم إنه يستطرد مقيداً قوله السابق: «وإن أردت عبارة محترزة عن الاعتراضات التي تهدف الحدود لأمثالها في عبارة المتكلمين وأرباب الصناعات في الحدود قلت: هو حمل معلوم على معلوم في إثبات حكم أو نفيه بالاشتراك في صفة أو انتفاء صفة، أو حكم أو انتفاء حكم»[3]. وفي هذا القول الأخير تنبيه على أمرين اثنين

---

(3) الغزالي ـ. شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل ـ. تحقيق حمد الكبيسي ـ. منشورات ديوان الأوقاف، 1971، بغداد. ص 18.

نذكرهما مباشرة. الأمر الأول منها هو أن القياس يرد في عبارات ثلاث لا بد من إدراك وجوه التباين والاختلاف بينها. إذ هناك عبارة المتكلمين من جهة أولى، وهذه يجملها المبدأ الذي يقضي بلزوم «رد الغائب إلى الشاهد». وهنالك عبارة «أرباب الصناعات»، والمقصود بهم المناطقة والفلاسفة، ولهم في القياس وأشكاله وصوره أقوال يتميزون بها عن المتكلمين والأصوليين جميعاً. وأخيراً فإن هناك القياس في عبارة أصحاب أصول الفقه، والأمر الثاني يقصد به الغزالي التذكير بأحد مواطن الخلاف المذهبي بين «الأصحاب» والمعتزلة، وإن كانت أمور عديدة تجمع بينهم في مسألة القياس (وأخصها القول به حجة على منكريه كما سنرى) وموطن الخلاف هو القول في «الشيء». وهذا التذكير يرد في كلام صريح في كتابه الآخر والأهم في الأصول وهو «المستصفى» بطبيعة الأمر. فبعد أن يقول عن القياس إنه «حمل معلوم على معلوم. . .» وأنه «لا بد في كل قياس من فرع وأصل وعلة وحكم» وأنه «ليس من شرط الفرع والأصل كونهما موجودين بل ربما يستدل بالنفي على النفي» يوضح مستنتجاً: «فلذلك لم نقل حمل شيء على شيء لأن المعدوم ليس بشيء عندنا»[4] فهو يسعى بالأمرين إلى التنبيه على خاصية القياس عند الأصوليين من جهة أولى، وإلى الإبانة، منذ الوهلة الأولى، عن القول الأشعري فيه ـ ولنا عند كل منها وقفات وتنبيهات في هذا الفصل.

فإذا رجعنا إلى «العبارة المعرفة للمقصد» فإننا نجد أنه «لا بد في كل قياس من فرع وأصل وعلة وحكم» وذلك ما كان صاحب «المعتمد» يقول به قبل ذلك حيث أن القياس هو «تحصيل حكم الأصل في الفرع لاشتباههما في علة الحكم عند المجتهد»[5]. فها هنا أيضاً أربعة حدود هي: **الأصل، الفرع، والعلة والحكم**. فأما ذكر المجتهد والاشتباه فلنرجئهما إلى حين، إذ نعرض لكل منهما في سياقه المناسب. وأما الآن فلنتوقف، موجزين، عند كل من الحدود الأربعة بغية الإلمام بالوجه «التقني» لمكونات القياس وأركانه ولننظر فيها حسب الترتيب التالي: الأصل أولاً، فالفرع ثانياً، ثم الحكم ثالثاً، فالعلة رابعاً وأخيراً.

---

(4) الغزالي ـ. المستصفى. . . ص 394.

(5) أبو الحسين البصري ـ. المعتمد في أصول الفقه. . (سبق ذكره). الجزء الثاني. ص 697.

1 ـ الأصل، وهو المقيس عليه في عمل القياس. والأصوليون يتوسعون في القول فيه فيجعلون له شروطاً عديدة يجعلها الغزالي عشرة فيفصل فيها ويسهب القول في «شفاء الغليل»، ويجمعها في ثمانية ويوجز القول فيها في «المستصفى». ومن هذه الأخيرة ننتقي، بدورنا، بعضاً منها من أجل الاستشهاد والتمثيل.

يبدو أن أخص شروط الأصل وأهمها، وما يبتدىء به الأصوليون جميعاً، هو الانتباه إلى أن «يكون حكم الأصل ثابتاً، فإنه إن أمكن توجيه المنع عليه لم ينتفع به الناظر والمناظر قبل اقامة الدليل على ثبوته» فلا يطلب حصول الحكم في الفرع وثبوته فيه إلا متى كان حاصلاً وثابتاً في الأصل فهو لا يخرج منه. ثم إن هناك شرطاً ثانياً، أولياً وهاماً معاً، وهو مراعاة القائس «أن يكون الحكم ثابتاً بطريق سمعي شرعي، إذ ما ثبت بطريق عقلي أو لغوي لم يكن حكماً شرعياً». ولربما كان ذكر هذا الشرط مجرد تذكير بالقاعدة الذهبية التي تقضي بأن السمع مصدر الأحكام، وبأنه لا شرع قبل ورود السمع، وبالتالي فلا مدخل للعقل في الأوامر والنواهي الشرعية، من جهة مضمونها ومحتواها. وقد نذكر أيضاً قولاً ثالثاً وأخيراً. هو اشتراط الأصولي «أن لا يكون الأصل فرعاً لأصل آخر بل يكون ثبوت الحكم فيه بنص أو اجماع»[6] فلا معنى لاعتبارنا أصلاً ما كان في ذاته فرعاً لأصل آخر إذ القائس يفتح أبواباً من الجدل ويبعد بالقياس عن المعنى الذي يطلبه وهو اثبات أن العلة الموجودة في الأصل تجرى على الفرع وتسري فيها.

2 ـ الفرع، وهو المقيس، في عمل القياس. وصاحب «المستصفى» يورد في الفرع شروطاً خمسة ننتقي منها ثلاثة وهي. قوله أولاً: «أن تكون علة الأصل موجودة في الفرع، فإن تعدى الحكم فرع تعدى العلة. فإن كان وجودها في الفرع غير مقطوع به لكنه مظنون صح الحكم». وقد يصح منا القول كذلك إن هذا الشرط الأول عكس للشرط الأول المشترط في الأصل وهو لزوم ثبوت حكم الأصل واستقراره. وثاني الشروط الثلاثة التي نذكر هي قول الأصولي وجوب عدم تقدم «الفرع في الثبوت على الأصل»، فلو تقدم لكان أصلاً بدوره ولا

(6) الغزالي ـ. المستصفى. . ص 453-454.

يحمل أصل على أصل، بل ولا معنى لعملية القياس كلها متى حاولنا ذلك. وآخر ما ننتقيه من بين شروط الأصولي الخمسة هو قوله مشترطاً: «أن لا يكون الفرع منصوصاً عليه، فإنه إنما يطلب الحكم بقياس أصل آخر فيما لا نص له»[7] إذ واضح أن هذا الفعل يبطل معنى القياس وعمله إذ لا قياس مع وجود النص حسب القاعدة الأصولية الصريحة.

3 ـ الحكم، وشرطه عند الأصولي وحيد وهو «أن يكون حكماً شرعياً لم يتعبد فيه بالعلم»[8]. وليس من شأننا أن ننظر، في هذا المقام من القول، في بيانات الأصولي وشروحه فذلك دخول في الاجتهاد والتعليل ومطلبنا الآن، كما أشرنا إليه أعلاه، هو محض إدراك الوجه «التقني» للقياس وتصوره.

4 ـ العلة: هي ما يقصده الأصولي بالقول، في حده للقياس، إنها «الأمر الجامع». فهي ما به يصح القياس ويدرك أن ما في الفرع المقيس هو إجراء وسريان لما في الأصل المقيس عليه. والقول في العلة «يتشعب ويتفرع من وجه أول، ثم إنه يجاوز الدائرة التقنية» في الكلام في القياس ليصبح اجتهاداً وممارسة للاجتهاد، من حيث أن ذكر العلة هو «تعليل»، أي إجهاد للعقل وبحث عن المعاني الخفية الكامنة من وجه ثان. ولكنا، وإلى حين الرجوع إلى المسألة كلها بعد حين، ننشد العلة من حيث الشكل والصورة وذلك يكون لنا بإيراد جملة تحديدات ومقارنات.

أول ما يبتدأ به هو القول أن بين العلة، في عبارة المناطقة والمتكلمين، والعلة، في عبارة الفقهاء والأصوليين، اختلافاً بيناً. فإن العلة عند الأولين عقلية وعند الآخرين شرعية بمعنى أن العقل هو مصدر التعليل عند المناطقة والمتكلمين، في حين أن الشرع هو مصدر التعليل عند الأصوليين. وكتوضيح لهذه النقطة يكفي أن نتذكر مسألة ترجع، في حقيقتها إلى الركن الثالث من أركان القياس (= الحكم)، ويمكن أن تعد من معانيه. والمسألة هي أن الأحكام، أحكام التحريم والتحليل وما إليها، لا تتعلق بالأعيان ولكنها تتعلق

---

(7) المرجع السابق. . ص 457-458.
(8) المرجع السابق. . ص 459.

بـأفعـال المكلفـين. وليس من الـلازم في شيء أن يخـوض المـرء ثـانيـة، في أمـر الاختلاف بين المعـتزلة والأشـاعرة في مسـألة الحسن والقبيـح لكي يفهم ذلك، فأهل العدل والتوحيـد أنفسهم يجمعون عـلى أن الأصل في الحـظر والإباحـة هو حكم الشرع، مـع قولهم إن الشرع يُحِـلُّ الأشياء ويحـرمها لمـا تشتمل عليـه من حسن وقبيح ذاتيين، ولا تعارض في ذلك. وأبو الحسين البصري المعـتزلي يقطع في المسـألـة بقـولٍ صريـح في قـولـه في العلة الشرعيـة: «فـأمـا العلل الشرعيـة فأحكامها شرعية لم تثبت بالعادات فتعلم علتها بكيفية ثبوتها في العادة»[9]. وإنما العلة الشرعية (أو الفقهية، فالقول واحد) هي كما كتب الغـزالي «علامـة وامارة لا توجب الحكم بذاتهـا، إنما معنى كـونها علة نصب الشرع إياهـا علامـة»[10]. فأما العلامة ذاتها فهي، كما يكتب هو أيضاً، جملة «الأوصاف والاضافـات» التي تحيط بالفرع المقيس وتوجب سريان علة الأصـل فيه. وأمـا الأمارة، في معنـاها الأصولي تمييزاً له عن قول المتكلمة، فنجد أفضل شرح وبيان لهـا عند صـاحب «المعتمد في أصول الفقه» ـ ومن كلامه نقتبس العبارات التالية:

«الأمـارة هي التي النظر الصحيـح فيها يؤدي إلى الـظن، وبذلـك تتميز من الدلالة. والمتكلمون يسمون كل ما هذه سبيله «أمارة»، عقليـاً كان أو شرعيـاً. والفقهاء يسمون الأمارات الشرعية، كالقياس وخبر الواحد، «أدلة» ولا يسمـون الأمارات العقلية أدلـة كالأمـارة على القبلة (. . .) والأمـارة العقلية هي التي لا يحتاج في كونها أمـارة إلى سمع وهي ضربـان: أحدهمـا الحكم المتعلق بها عقـلي والآخر سمعي (. . .). وأما الأمارة السمعية فهي التي يُفْتقر في كونها أمـارة إلى سمع ولا يخلو حكمها إما أن يكون سمعياً أو عقلياً»[11].

والأصولي المعتزلي يرسم في هذا النص ما سيسير عليه، من بعده، الأصـولي الأشعري في «شفاء الغليل» من ضرورة التفرقة بين عبـارات المتكلمة وعبـارات الأصـوليين في «الألفـاظ المشتركـة» بينهم والتي لا تفيد نفس الـدلالـة وهي، في

---

(9) البصري ـ. المعتمد في أصول الفقه. (سبق ذكره). . الجزء الثاني. ص 477.
(10) الغزالي ـ. المستصفى. . ص 426.
(11) البصري ـ. المعتمد في أصول الفقه. . . ص 690-694.

العلة وما يتعلق بها، ألفاظ الدليل والعلامة والأمارة. ثم إن النص يوجهنا، من طريق خفي، إلى وجوب التمييز بين ما يفيد الظن، وإن كان النظر فيه نظراً صحيحاً. (وهذا شأن «الأمارة» في عبارة الأصوليين) وما كان مفيداً للقطع (وهذا شأن الدليل أو الأمارة العقلية عند المتكلمة) وذلك ما سينقله إلى درجة أعلى من الوضوح والتصريح في القول إمام الحرمين من بعده إذ يقول: «ما يسمى علة سمعية فهي أمارة في مسلك الظن، وحقها أن تقابل بالأدلة العقلية»[12]. فالعلة السمعية هي الأمارة ذاتها لأنها لا تدل عن تلقاء ذاتها خلافاً للدليل العقلي الذي يدل لذاته عن وجه أول، وتثبت وتستمر وإن انتفى المدلول وزال. ولذلك كان «الظن» من صفات الأولى، وكان «القطع» من صفات الثانية. ولكن ما القول في نفي الأشعرية للعلة؟ وما القول في قول الجويني ذاته (في نفس الكتاب)، انه «لا علة ولا معلول عندنا»؟[13] كيف يجتمع القولان في نظر واحد؟ لا نسكت عن الجواب، وإنما نرجئه إلى حين استكمال عناصر جديدة أخرى واستيفاء القول في العلة ومتعلقاتها أولاً، ثم استصفاء القول في معنى القياس الشرعي أو الأصولي والإبانة عن جوانب افتراقه عن قياس المناطقة ومخالفته له.

يلزمنا، من أجل استيفاء القول في العلة في جوانبها «التقنية» الأصولية، أن نرقب الكيفية التي يطمئن بها الأصولي إلى صحة علة شرعية ما ويستدل على صحتها. والغزالي يعين «في طريق اثبات علة الأصل» طرقاً يراها صحيحة وأخرى يرى أنها فاسدة. فأما المسالك الفاسدة، وقد تلتبس على الأصوليين أحياناً، فثلاثة: «الأول أن نقول الدليل على صحة علة الأصل سلامتها عن علة تعارضها تقتضي نقيض حكمها وسلامتها عن المعارضة دليل صحتها. وهذا فاسد، لأنه إن سلم عنه فإنما سلم عن مفسد واحد فربما لا يسلم عن مفسد آخر». بل لا يكفي في الصحة التدليل على انتفاء الفساد، وهذا أمر يشرحه ما رأيناه من شرط أول في الأصل وهو ثبوته وكونه أولاً، ثم هو لزوم حصوله من

(12) الجويني ـ. البرهان. . (سبق ذكره). الجزء الثاني. ص 843.

(13) الجويني ـ. البرهان. . (سبق ذكره). الجزء الأول. ص 130.

جهة السمع. وهكذا فإنه لا علاقة لهذا المسلك بالمبدأ الذي يقضي بأن الأصل في الأشياء الإباحة أو القول باستصحاب العقل إلى حين ورود النص. لا بد بالتالي في العلة من انتهاضها في الأصل حجة كاملة.

كذلك يفسد المسلك الثاني الذي يقضي، في العلة، بالاستدلال «على صحتها باطرادها وجريانها في حكمها، وهذا لا معنى له إلا سلامتها عن مفسد واحد هو النقض. فهو كقول القائل: زيد عالم لأنه لا دليل يفسد دعوى العلم ويعارضه أنه جاهل لأنه لا دليل يفسد دعوى الجهل، والحق أنه لا يعلم كونه عالماً بانتفاء دليل الجهل ولا كونه جاهلاً بانتفاء دليل العلم بل يتوقف فيه إلى ظهور الدليل. فكذلك الصحة والفساد». وقد يتضح قول الغزالي أكثر إن نحن حملنا كلامه محمل وجوب الأمارة ثم جعلنا نصب أعيننا المبدأ القاضي بأن العلة الشرعية لا تدل بذاتها بل بنصب الشرع إياها دليلاً، أي متى تذكرنا أن الدليل هو العلامة، هي بالإضافة التي يأتي بها حكم الشرع وفي انتظار ورود الإضافة فلا نملك إلا التوقف.

ومن نفس الطريق يفسد المسلك الثالث والأخير المتعلق بالطرد والعكس: «وقد قال قوم الوصف إذا ثبت الحكم معه وزال مع زواله يدل على أنه علة». وتوضيح المسألة نجده في مثال الخمر: فللخمر رائحة مخصوصة وليست هي علة التحريم وإنما هي مقترنة بها فحسب. لذلك فإن نقص الشدة في الرائحة لا يؤدي إلى التحليل «فزيادة العكس لا تؤثر، لأن العكس ليس بشرط في العلل الشرعية فلا أثر لوجوده وعدمه، ولأن زواله عند زواله يحتمل أن يكون لملازمته للعلة كالرائحة أو لكونه جزءاً من أجزاء العلة أو شرطاً من شروطها، والحكم ينتفي بانتفاء بعض شروط العلة وبعض أجزائها»[14]. نعم، هناك الاجتهاد وطريق المجتهد، ولكن لكل منها قيوداً وشروطاً فلا يصيب المجتهد إلا باجتماعها - وتلك، على أي، مسألة أخرى.

وأما ما كان من الطرق الصحيحة في إثبات العلة فإن منها ما يرجع إلى الأدلة

(14) الغزالي - المستصفى... 441-442.

النقلية، ومنها ما يعود إلى حكم الاجماع، ومنها أخيراً ما يحصل من طريق صحيح النظر والاستدلال. وعن الأدلة النقلية يقول أبو حامد أن ذلك الإثبات «إنما يستفاد من صريح النطق، أو من الإيماء، أو من التنبيه على الأسباب»[15]. والصريح هو ورود التعليل بصريح القول والعبارة مثل قوله تعالى ﴿كي لا يكون دولة بين الأغنياء منكم﴾ (الحشر: 7) وكذا كل قول يرقى إلى ما كان في رتبة «البيان الأول» أو الكامل في قسمة الشافعي لأقسام البيان»[16]. والتنبيه والإيماء على العلة هو مثل قوله تعالى، في تعليل تحريم الخمر، ﴿إنما يريد الشيطان أن يوقع بينكم العداوة والبغضاء﴾ (المائدة: 91) أو قوله عليه السلام، في تعليل عدم تنجيس الهرة في مقابل الحكم بنجاسة الكلب، «انها من الطوافين عليكم والطوافات». وأما التنبيه على الأسباب أخيراً فهو تعليق الأحكام بصيغة الشرط والجزاء، أو بحرف الفاء الذي يفيد التسبيب. ومثال ذلك تعليقه تمليك الأرض الموات بشرط الإحياء»[17].

فأما القسم الثاني فخلاصته هي قول الجويني إن «مستند وجوب العمل بالقياس الاجماع»[18] بمعنى أن القائس يقيس على ما أجمع عليه أهل الاجماع و «مثاله قولهم إذا قدم الأخ من الأب والأم على الأخ للأب في الميراث فينبغي أن يقدم في ولاية النكاح، فإن العلة في الميراث التقديم بسبب امتزاج الأخوة وهو المؤثر بالاتفاق»[19].

وأما القسم الثالث من أقسام الطرق الصحيحة فالغزالي يأتي فيه بأنواع من «طرق العلة وإثبات العلة بالاستنباط» نقف منها على نوعين: «النوع الأول: السبر والتقسيم، وهو دليل صحيح، وذلك بأن تقول هذا الحكم معلل ولا علة له إلا كذا أو كذا، وقد بطل أحدهما فتعين الآخر» (...) والنوع الثاني من الاستنباط: اثبات العلة اثبات مناسبتها للحكم (...) ومثاله قولنا حرمت

---

(15) الغزالي ـ المستصفى...

(16) الشافعي ـ. الرسالة... (سبق ذكره). ص 26-40.

(17) الغزالي ـ. المستصفى... ص 432. وانظر أيضاً في (مثال إحياء الموات نفسه). الغزالي ـ شفاء الغليل.. (سبق ذكره). ص 27-28.

(18) الجويني ـ. البرهان.. الجزء الثاني. ص 763.

(19) الغزالي ـ. المستصفى... ص 433.

الخمر لأنها تزيل العقل الذي هو مناط التكليف، وهو مناسب لا كقولنا حرمت لأنها تقذف بالزبد أو لأنها تحفظ في البدن فإن ذلك غير مناسب»[20].

* * *

يحصي صاحب «البرهان» أربعة أصناف من الأقيسة ومراتبها نلخصها، موجزين، في السطور التالية:

1 ـ «قالوا: أولها الحاق المسكوت عنه بالمنطوق به من طريق الفحوى والتنبيه المعلوم، كإلحاق الضرب وأنواع التعنيف بالنهي عن التأفيف، فهذا في الدرجة العليا من الوضوح». وإمام الحرمين يعود هنا، من طريق خفي، إلى المثال الشهير الذي يرجع إليه الأصوليون جميعاً. فإذا قال في القرآن ﴿ولا تقل لهما أف﴾ فإن ذلك يعني أنه قد نهى عما كان أكثر من التأفيف مثل الضرب والشتم ووجوه الإهانة. والقاعدة هنا هي أنه ما حرم قليله فكثيره حرام.

2 ـ «ما نص الشارع على تعليله على وجه لا يتطرق التفصيل والتأويل إليه أصلاً» . . . فمن ألحق بالعلة المنصوصة المسكوت عنه بالمنطوق به، كان قياساً».

3 ـ «الحاقك الشيء بالمنصوص عليه لكونه في معناه، وإن لم تستنبط علة لمورد النص».

4 ـ «قياس المعنى: وهو أن يثبت حكم في أصل فيستنبط له المستنبط معنى ويثبته بمسلك من المسالك التي قدمنا (. . .) وهذا القسم هو الباب الأعظم في أقيسة الشرع»[21].

ثم إن أبا المعالي ينتقد هذه القسمة ويقترح أن «يجري الترتيب على خلاف ذلك»، ولكنا، إذ نتابعه، فإننا نجده لا يخرج عن هذه القسمة بدوره ـ بل ان القياس الأصولي، وإن ارتأى الأصوليون التعدد فيه، فإنه لا يخرج في الحقيقة

(20) الجويني ـ البرهان. الجزء الثاني. ص 878-879.
(21) الغزالي ـ. المستصفى. . . ص 443-444.

عن «قياس الشبه» ـ وذلك ما أدركه وعبر عنه أبو حامد الغزالي في عبارات واضحة. يقول في «المستصفى» «فاعلم أن اسم الشبه يطلق على كل قياس فإن الفرع يلحق بالأصل بجامع يشبهه فيه فهو إذا يشبهه» (. . .) ولعل أقيسة الفقهاء ترجع إليها» (= قياس الشبه)»[22].

هذه مراتب الأقيسة، في قول الأصوليين، وهذا معنى قياس الشبه عندهم على نحو ما يرى الغزالي، في خاتمة المطاف، أن الأقيسة الشرعية كلها ترد إليها. فما القول فيها متى قابلناها بقياسات المناطقة وعارضنا عبارة كل من الفريقين؟ بل وما قول المناطقة (ومبحث القياس يستغرق منهم وقتاً وهم يبذلون فيه جهداً عظيماً) في قياس «لشبه»، ومراتبه؟

نطلب الإجابة عن هذه الأسئلة عند أبي حامد الغزالي، وسعينا إليه، في هذا المقام من المرض، سعي إلى معلم التزم بتأليف كتاب الغرض منه هو «تفهيم طرق الفكر والنظر وتدوير مسالك الأقيسة والعبر»[23]. وطبيعي أن صاحب «تهافت الفلاسفة» ومؤلف «المستصفى من علم الأصول» لا يقدر على الانسلال من أشعريته، من جهة أولى، ولا على التنكر لعمل الأصولي وعبارته، من جهة ثانية. ولكن وجه «المعلم» المرشد إلى التمييز بين «فاسد الدليل وقويمه، وصحيحه وسقيمه» على مذهب المناطقة مع المقارنة بين أمثلة الفقهاء وأمثلة المناطقة هو من نطلب الآن.

1 ـ يعلمنا صاحب «معيار العلم في فن المنطق» أن المعاني، متى تألفت إلى بعضها البعض وأصبحت «تركيباً خبرياً» يتطرق إليه الصدق والكذب، فهي تختلف في أربعة أصناف أو أن العبارة تكون في لغة أربعة رجال هم: **النحوي، والمتكلم، والفقيه، والمنطقي**. فأما عند النحاة فحدا التركيب يسميان مبتدأ أو خبراً. وعند المتكلمين وصفاً وموصوفاً، وعند الفقهاء حكماً ومحكوماً عليه ـ وعند المناطقة، أخيراً، فالحد الأول من التركيب الخبري يسمى موضوعاً وحده

(22) الغزالي ـ. معيار العلم في فن المنطق. دار الأندلس، 1978. بيروت. الصفحة 26.
(23) المرجع السابق. ص 98.

الثاني محمولاً. فلنحتفظ بهذه القسمة الرباعية ولنسجل، فقط، أن أبا حامد يضيف إلى ما ذكره في «شفاء الغليل»، في أصناف العبارة، عبارة رابعة هي عبارة النحاة. وليكن هذا التمييز جزءاً أولاً ندونه من أجزاء أربعة.

2 - والجزء الثاني يتعلق بالقياس المنطقي: حده أولاً، وأنواعه ثانياً. فأما حد القياس فهو أنه «قول مؤلف إذا سلم ما أورد فيه من القضايا لزم عند لذاته قول آخر اضطراراً. وإذا أوردت القضايا في الحجة سميت عند ذلك مقدمات، وتسمى قضايا قبل الوضع كما أن القول اللازم عنه يسمى قبل اللزوم مطلوباً وبعد اللزوم نتيجة»[24]. فالقياس قول مؤلف (= مركب) من مركبات هي القضايا، فهو إذن نظر في تركيب القضايا، مثلما أن القضية ذاتها نظر في تركيب المعاني. ولذلك عد القياس، عند المناطقة، أحد أنواع الحجج، والحجج، عندهم ثلاثة: قياس، واستقراء، وتمثيل.

وأما أنواع القياس فأربعة، نوجز القول في كل نوع بمثل منطقي وآخر فقهي، وهي: الحملي، الشرطي المتصل، الشرطي المنفصل، قياس الخلف.

أ - القياس الحملي: «قد يسمى قياساً اقترانياً، وقد يسمى جزمياً وهو مركب من مقدمتين»، وفي كل مقدمة موضوع ومحمول. ومثاله المنطقي (أو الكلامي) قولك: كل جسم مؤلف، وكل مؤلف محدث، . . . فكل جسم محدث. ومثاله الفقهي قولك: كل مسكر خمر، وكل خمر حرام؛ . . . فكل مسكر حرام.

وشرط الصحة في هذا القياس هو أن يكون أحد الموضوعين أو المحمولين مشتركاً بين المقدمة الصغرى والمقدمة الكبرى ويسمى عند ذلك بالحد الأكبر.

ب - القياس الشرطي المتصل: «يتركب من مقدمتين: احداهما مركبة من قضيتين قرن بهما صيغة شرط، والأخرى حملية واحدة هي المذكورة في المقدمة الأولى بعينها أو نقيضها ويقرن بها كلمة الاستثناء»

(24) المرجع السابق. ص 98-115.

ومثاله المنطقي (أو الكلامي) قولك: إن كان العالم حادثاً فله صانع، لكنه حادث، . . . فله صانع.

ومثاله الفقهي قول القائل: إن كان هذا النكاح صحيحاً فهو مفيد الحل، لكنه صحيح، . . . فهو مفيد للحل.

وشرط الصحة فيه، حتى يكون القياس منتجاً، هو أن تكون المقدمة الثانية «استثناء لإحدى قضيتي المقدمة الأولى إما المقدم أو التالي».

ج ـ القياس الشرطي المنفصل: «وهو الذي تسميه الفقهاء والمتكلمون: السبر والتقسيم».

ومثاله المنطقي (أو الكلام مع الانتباه إلى أن المتكلمين يطلقون عليه: السبر والتقسيم) قولك:

العالم إما قديم وإما محدث، لكنه محدث، فهو إذن ليس بقديم.

ومثاله الفقهي أشهر من أن يذكر «فإن أكثر نظر الفقهاء على السبر والتقسيم يدور».

وأما شرط الصحة فيه فهو أن يكون استثناء إحدى قضيتي المقدمة الأولى بعينها انتاجاً لنقيض الأخرى.

د ـ قياس الخلف: «وصورته صورة القياس الحملي، ولكن إذا كانت المقدمتان صادقتين سمي قياساً مستقيماً، وإن كانت احدى المقدمتين ظاهرة الصدق والأخرى كاذبة أو مشكوكاً فيها وأنتج نتيجة بينة الكذب ليستدل بها على أن المقدمة كاذبة سمي قياس خلف».

ويحتاج إليه في المناظرات خاصة إذ طريقه «أن تأخذ مذهب الخصم وتجعله مقدمة، وتضيف إليها مقدمة أخرى ظاهرة الصدق، فينتج من القياس نتيجة ظاهرة الكذب فيتبين أن ذلك لوجود كاذب في المقدمات» ومثاله المنطقي (أو الكلامي، وإن كانوا يسمونه في الغالب بالبرهان الخلف) هو قولك:

كل ما هو أزلي فلا يكون مؤلفاً، والعالم أزلي، . . . فلا يكون مؤلفاً.

ومثاله الفقهي قول الفقيه: كل ما هو فرض فلا يؤدى على الـراحلة، والوتـر فرض، . . . فلا يؤدى على الراحلة[25].

فإذا قارنـا الآن بين مـا يذكـره رجل المنـطق في القياس وبـين ما نجـده عند الأصولي لخرجنا بنتيجتين أوليتين نوجزهما كما يلي:

أ ـ لا فـرق في تعريف القيـاس بين عبـارة الأصوليـين وقـول المنـاطقـة، إذ التعـريفان يفيـدان نفس المعنى. فلزوم جـريـان الأصـل في الفـرع عنـد الأصولي هو نفسه قول المنطقي بوجوب لزوم قـول عن قول ثبت صحـة قضاياه.

ب ـ العبـارة واحدة في أقيسـة ثلاث وتختلف في قيـاس واحـد، هـو القيـاس الشرطي المنفصل، في لغة المناطقة، وهو السبر والتقسيم في لغـة الفقهاء والمتكلمـين معاً. ولكن هـذا الفرق في العبـارة، في قياس واحـد، كاف لإحداث فروق كبـيرة بين لغـة كل منهم. ذلـك أن السبر والتقسيم هـو مدار أغلب القياس والاستـدلال عند المتكلمـين والفقهاء معـاً. وأما إذا عارضنا لوحة الأقيسة الأربعة، باللوحة السابقة عليها التي أوردناها نقلاً عن صاحب «البرهان» فإننـا نلمس غياب غـائب واحد وهـو ما يسميـه الأصوليون: «قياس الشبه».

وإذا غاب قياس الشبه، وهو مـا «جل أقيسـة الفقهاء تـرجع إليهـا» كما قـال الغزالي، ثم افترقت العبارة في المعنى الذي يفيده «الشرطي المنفصل» فإن مظاهر الفروق تأخذ في الظهور والبروز. ولكنا نقترح متابعة استعراض لوحـة الحجج، ولم يبق منهـا سوى نـوعين وهمـا: التمثيل والاستقـراء. فما قـول مؤلف «معيـار العلم» فيهما.

1 ـ التمثيـل: «وهو الـذي تسميـه الفقهـاء قيـاسـاً، ويسميـه المتكلمـون رد

---

(25) المرجع السابق. . ص 119.

الغائب إلى الشاهد. ومعناه أن يوجد حكم في جزئي معين واحد فينقل حكم إلى جزئي آخر يشابهه بوجه ما»[26].

ومثاله في العقليات أن نقول: النبات والحيوان أجسام وحوادث، والسماء جسم، . . . فالسماء حادث. وشروط الصحة في التمثيل عسيرة فإن صورة قياسنا السابقة تظل غير سديدة «ما لم يمكن أن يتبين أن النبات كان حادثاً لأنه جسم وأن جسميته هي الحد الأوسط للحدوث، فإن ثبت ذلك فقد عرفت أن الحيوان حادث لأن الجسم حادث».

على أن «قياس الغائب على الشاهد» يفارق التمثيل المنطقي من وجوه، والأشاعرة يتشددون في المعيار الذي يصح به رد الغائب إلى الشاهد، كما هو الشأن عند الغزالي، بل إن أبا المعالي الجويني يتردد فيه بين القول بوجوب «شرط أكيد: هو وجود الجامع العقلي»[27] وبين القطع بأن «بناء الغائب على الشاهد فلا أصل له»[28] - وعلى كل فالمسألة عويصة في النظام الفكري الأشعري فهي ترتبط بتصور «الأصحاب» لمعنى التعليل وتحديدهم لشروط صحته وفساده، وترجع إلى ما ينتج عن القول بالتجويز من الزامات منطقية. وبالجملة فلسنا بعد في المكان المناسب لمعالجة النقطة، فلا يزال في الوقت متسع ولا تزال الرحلة لم تبلغ غايتها بعد. وإذن فنحن نكتفي بالتسجيل والملاحظة هنا فقط: ملاحظة ما بين التمثيل، في تصور المناطقة، و «رد الغائب إلى الشاهد» من صلة ومشابهة.

والأمر نفسه عند الفقهاء فقياس الشبه عندهم يتوافق، كلية، مع التمثيل عند المناطقة «فاعلم أن اسم الشبه يطلق على كل قياس، فإن الفرع يلحق بالأصل بجامع يشبهه فيه، فهو إذاً يشبهه «كما يقول في «المستصفى»». والحق أن أبا حامد على الصواب إذ يقول، بأن قياس الشبه هو النعت الذي يصح اطلاقه على كل أقيسة الأصوليين (ولنلاحظ أن أستاذه عنى نفس الشيء وقاله

(26) الجويني ـ البرهان. . . (سبق ذكره). الجزء الأول ص 127.
(27) المرجع السابق. ص 129-130.
(28) الغزالي ـ. معيار العلم. (سبق ذكره). ص 99.

بلغة مختلفة، حسبما وقفنا عنده في اللوحة السابقة). والحق كذلك أنه مصيب، إذ يسوى بين «التمثيل» في عبارة المناطقة و «القياس» في عبارة الأصوليين. إنما لا بد من تدقيق في المسألة ولا بد من الانتباه إلى ما ينتج عن التدقيق هذا من معاني. فأما التدقيق فهو وصف المنطقي للقياس بأنه «أحد أنواع الحجج، **والحجة هي التي يؤتى بها في اثبات ما تمس الحاجة إلى اثباته من العلوم التصديقية**»[29]. وأما ما ينتج عن هذا التدقيق، كون القياس أحد أنواع الحجة، فهو أن القياس الأصولي، باعتباره «تمثيلاً» فهو «أحد أنواع الحجة». **فالقياس الأصولي احتجاج تمثيلي، وهو لذلك تركيب جديد لمعنى القياس في حد المناطقة له، تركيب جديد فرضته ضرورة «الممارسة الأصولية» من جانب أول وفرضه، من جانب ثان، ضرورة المذهب ومستلزماته عند الأشاعرة**. ولكن، قد يلزمنا قبل البت في الأمر على هذا النحو أن نقف، برهة، عند النوع الثالث من أنواع الحجج عند المناطقة وهو «الاستقراء» وأن نتبين حقيقة القول فيه في ممارسة الأصولي وعبارته.

2 ـ الاستقراء: «هو أن نتصفح جزئيات كثيرة داخلة تحت معنى كلي، حتى إذا وجدت حكماً في تلك الجزئيات حكمت على ذلك الكلي به».

ومثاله في العقليات «فاعل العالم جسم»، فإن طولبت بالدليل أجبت بأنك «تصفحت أصناف الفاعلين من خياط وبناء واسكاف ونجار ونساج وغيرهم فوجدت كل واحد منهم جسماً فعلمت أن الجسمية حكم ملازم للفاعلية فحكمت على كل فاعل به»[30].

ولكن المستقرىء، لو أنصف، لعلم أنه «إنما يلزم أن كل فاعل جسم إذا تصفحت الجميع تصفحاً لا يشذ عنه شيء» ولاعترف بأن ذلك ما لا يقدر عليه. وإذاً فهو يصير، وجوباً، إلى الإقرار بأن قوله يظل على «الاحتمال» والتقدير وما كان شأنه كذلك فإن اليقين لا يحصل به والمعرفة التي تحصل عنه

(29) الغزالي ـ معيار العلم. ص 115.
(30) الغزالي ـ. معيار العلم. ص 28.

فإنما هي تفيد «الظن». هذا هو الشأن في الاستقراء عند المناطقة، فلا يكون الاستقراء تاماً يفيد العلم ويحمل على القطع واليقين إلا إذا كان مسحاً وتعداداً شاملين كاملين لكل الجزئيات والعناصر فلا يترك منها شيء. ولكن الاستقراء عند الفقهاء غير ذلك، فليس من شرط الصحة فيه أن يكون تعداداً ومسحاً شاملين على نحو ما ذكرنا، ولا يطلب الفقيه العلم الذي يفيد اليقين والقطع وإلا تعطلت الأحكام وتعذر الفقه كله. فهل تلزمنا هذه النتيجة بالقول إن النظر الفقهي ظن كله؟

يقول الغزالي، مجيباً، في «معيار العلم»: «النظر في الفقهيات لا يباين النظر في العقليات في ترتيبه وشروطه وعياره، بل في مآخذ المقدمات فقط»[31]. ذلك أن المقدمات العقلية يقينية في الأحوال كلها ولا تصح إلا متى كانت كذلك، وأما المقدمات الفقهية فظنية في الغالب. ولكن هذا القول يلزمه تقييد يحد فيه اطلاق يسلم إلى الخطأ، فإنه يلزمنا أن نقول بأن ما كان من المقدمات غير يقيني مطلقاً، فليس مما تصح البراهين به، فإنه لا يصلح للفقهيات بإطلاق. والغزالي لا يريد أن يكتفي باستثناء ما كان غير صالح من المقدمات للفقهيات بل هو يعين الصالح في المقدمات الفقهية فيذكر أنه أصناف ثلاثة معلومة: مشهورات، ومقبولات، ومظنونات، وسعياً نحو استكمال الإحاطة بالجوانب «التقنية» كلها في القياس فإننا نقف عندها في آخر متابعة لنا لهذه المقارنة الأصولية - المنطقية.

1 - المشهورات: «هي آراء محمودة يوجب التصديق بها إما شهادة الكل أو الأكثر أو شهادة جماهير الأفاضل كقولك: الكذب قبيح وايلام البريء قبيح، وكفران النعم قبيح وشكر المنعم وإنقاذ الهلكى حسن. وهذه قد تكون صادقة وقد تكون كاذبة فلا يجوز أن يعول عليها في مقدمات البرهان. فإن هذه القضايا ليست أولية ولا وهمية، فإن الفطرة الأولى لا تقضي بها بل إنما ينغرس قبولها في النفس بأسباب كثيرة تعرض من أول الصبا»[32].

---

(31) الغزالي - المستصفى. . ص 61.

(32) الغزالي - معيار العلم. . . ص 146.

٢ ـ **المقبولات**: «وهي أمور اعتقدناها بتصديق من أخبرنا بها من جماعة ينقص عددهم عن عدد التواتر أو شخص واحد تميز عن غيره بعدالة ظاهرة أو علم وافر كالذي قبلناه من آبائنا وأستاذينا وأئمتنا واستمررنا على اعتقاد وكأخبار الآحاد في الشرع ـ **فهي تصلح للمقاييس الفقهية دون البراهين العقلية**»[33].

3 ـ **المظنونات**: «وهي أمور يقع التصديق بها لا على الثبات بل مع خطور إمكان نقيضها بالبال، ولكن الناس إليها أميل كقولنا: إن فلاناً إنما يخرج بالليل لريبة. فإن النفس تميل إليه ميلاً ينبني عليه التدبير للأفعال، وهي مع ذلك تشعر بإمكان نقيضه»[34].

وأما ما كان خارج هذه الأصناف الثلاثة فهو مما «لا يصلح للقطعيات ولا للظنيات بل لا يصلح إلا للتلبيس والمغالطة». بل إن المقدمات الثلاثة نفسها هي، عند الناظر المتأمل، مشروطة بشروط الصحة على الوجه الذي يحدده الأصوليون في مباحثهم في فحوى الخطاب، وفي الأوامر والنواهي، وفيما يقننون به وجوه البيان، وبما يستفاد من طرق الاستدلال في أصول الفقه. وإذن فإن النظر في الاستقراء الفقهي والتنقيب في طبيعة المقدمات المظنونة عند الفقهاء يؤكد ما صرنا إليه، أعلاه، من نتيجة حين وقوفنا عند «التمثيل» وهي أننا، عند الأصوليين، في القياس أمام تركيب جديد قد يكون أخص ما نقول فيه انه امتزاج بين أصول الفقه ومكوناته وشروط قيامه كلها من جهة، وعبارة المناطقة وما يشترطونه في أنواع الحجج الثلاث (القياس، التمثيل، الاستقراء) من شروط من جهة أخرى.

نعلم أن الإمام الشافعي، في إرسائه للقواعد الكبرى لأصول الفقه، قد جعل للقياس شروطاً ربط صحته بحصولها وجعل في القائس شروطاً لا بد من اجتماعها فكتب: «ولا يقيس إلا من جمع الآلة التي له القياس بها، وهي العلم بأحكام كتاب الله: فرضه وأدبه وناسخه ومنسوخه وخاصه وإرشاده»[35]. وهذه

---

(33) نفس المرجع والصفحة السابقين.

(34) الشافعي ـ. الرسالة. . . (سبق ذكره). ص 509-510.

(35) الغزالي ـ. معيار العلم. . ص 27.

الشروط، كما هو بيّن، لا تخرج في نهاية التحليل عن «العلم» على نحو ما قصده وبينه في «الرسالة» ولكن ما صار إليه أصول الفقه من تطور، أسهم فيه اللاحقون عليه من المذاهب عموماً ومن عمل المعتزلة فالأشاعرة خصوصاً، وما حملت عليه «ضرورة المذهب» وأحكامه عند إمام الحرمين وتلميذه من بعده، جعل ما ذكره الإمام المطلبي من شروط لا يكتمل إلا لمن جمع «الآلة الأخرى» التي هي «بالنسبة إلى أدلة العقول كالعروض بالنسبة إلى الشعر، والنحو بالإضافة إلى الإعراب»[36] وهي المنطق اليوناني كما هو بيّن. بل لقد انتهى الأمر بحجة الاسلام إلى القول في المنطق، بصريح العبارة، انه «مقدمة العلوم كلها ومن لا يحيط بها فلا ثقة بعلومه أصلاً» وإلى أن يجعلها مدخلاً في قراءة الأصول وإن موه على القارىء وقال «وليست هذه المقدمة من جملة علم الأصول»[37].
فأي نتاج كان عن هذا «اللقاح» وأي نتيجة حصلت من الامتزاج، في الجسد الأصولي عامة والأشعري خاصة، بين ماء البئر «اليوناني»، وماء الجب «الاسلامي - العربي» - والحال أن «القائس» و «الناظر» يمتح منهما معاً؟

تبرز الاشكالات كلها وتتصارع في ممارسة المجتهد وتظهر، حاملة صراعاتها الذاتية كاملة، في عمل التعليل وخلاصة الاجتهاد. ذلك ما يلزمنا النظر فيه، الآن وقد استوفينا العناصر «التقنية» للقياس ومكوناته، ولكن لا بد لنا من استطراد قصير نقف فيه، قبل ذلك واستعداداً لذلك، عند حجج المعترضين على القياس الشرعي ونفاته وهو دفاع المجيبين وردودهم. فما تُهم أولئك وما حجج هؤلاء؟

* * *

أخص نفاة القياس هم التعليمية، وطريقهم في انكار القياس هي عين ما وقفنا عنده في الفصل الثاني حين الحديث عن تعطيل العقل ولزوم الأخذ بقول المعلم المعصوم. فلا معنى لاستعادة ما سبق لنا الخوض فيه وتبين حجج الطرفين: الأشاعرة من جانب والشيعة الباطنية من جانب آخر. ولكنا نجد أبا

---

(36) الغزالي -. المستصفى. . ص 16.
(37) الغزالي -. المستصفى. . ص 413.

حامد، إذ يستعيد بعضاً مما سبق له القول فيه في «القسطاس المستقيم» من جهة وفي «المستظهري» من جهة أخرى يذكر أن المنكرين للقياس، من جهة الكتاب والسنّة، يأتون بحجج سبع وعند البعض منها نتوقف لا لنعرف كيفية رد الغزالي على الخصم الباطني، فتلك معلومة لدينا الآن، وإنما لنرى كيف يسهم، بمناسبة تلك الردود، في تأكيد قوة القياس وفاعليته.

من حجج الخصوم التعليمية «تمسكهم بقوله تعالى: ﴿ما فرطنا في الكتاب من شيء﴾، وقوله ﴿تبياناً لكل شيء﴾. قالوا: معناه بياناً لكل شيء مما شرع لكم، فإنه ليس فيه بيان الأشياء كلها فليكن كل مشروع في الكتاب، وما ليس مشروعاً فيبقى على النفي الأصلي»[38]. وواضح أن «الخصم» هنا يريد أن يبطل قول المخالف له بالحجة نفسها التي يوردها فيقارعه بها. والأشاعرة، بل وعموم الأصوليين السنة والمعتزلة أيضاً، يقولون بمبدأ «الاستصحاب»، أي أن الأشياء تظل على «النفي الأصلي»، ومعناه أن كل ما لم يرد فيه نص شرع فيمتنع عنه. ولكن أبا حامد، على لسان السنّة جميعاً والمعتزلة كذلك، يستطرد مشنعاً عليهم جنوحهم إلى التغليط والتمويه فيقول إن تحريم القياس، ما دام لم يرد فيه قول من الكتاب فهو غير محظور. أضف إلى ذلك أنه «أين في كتاب الله تعالى مسألة الجد والاخوة والعول والمبتوتة. . .» ولو لم يصرّ فيها الناظرون إلى القياس لتعطل الشرع.

ومما يحتجون به قولهم: «إن الاختلاف ليسّ من دين الله، ودين الله واحد ليس بمختلف، وفي رد الخلق إلى الظنون ما يوجب الاختلاف ضرورة، والرأي منبع الخلاف. فإن كان كل مجتهد مصيباً فكيف يكون الشيء ونقيضه ديناً، وإن كان المصيب واحداً فهو محال - إذ ظن هذا كظن ذاك والظنيات لا دليل فيها بل ترجع إلى ميل النفوس (. . .) كيف يتصرف بالقياس في شرع مبناه على التحكم والتعبد، والفرق بين المتماثلات والجمع بين المتفرقات؟»[39].

---

(38) المرجع السابق. . ص 415.

(39) المرجع السابق. . ص 415-417.

ولكن التعليمية، وإن كانت تحاول الرجوع، عبثاً، إلى قاعدتها التي تقضي بضعف حاكم العقل وبأن من طلب الحماية من العقل فإنما يطلبها من حاكم يدل تصديقه على تكذيبه وأن الحاجة إلى حاكم، وراء العقل، تظل قائمة فهي لا تخرج عن أطوار المغالطة والتمويه. لا إنكار لاشتمال «الشرع على تحكمات وتعبدات»، ولكن لا سبيل كذلك إلى انكار أن الأحكام الشرعية أقسام ثلاثة: «قسم لا يعلل أصلاً، وقسم يعلم كونه معللاً، كالحجر على الصبي فإنه لضعف عقله، وقسم يتردد فيه». وأما نحن فلا نقيس إلا في النوازل التي يتبين لنا فيها، بالدليل طبعاً، أن الحكم معلل أو هو قابل للتعليل. وقبول التعليل يكون استناداً على القواعد التي يعينها الشرع، من طريق الاجماع، أو يومىء إليها من طرق العلامات والامارات الدالة عليها.

على أن هناك من يحيل التعبد بالقياس عقلاً، كما أن هناك من يذهب، عكس ذلك، إلى القول بأن «التعبد بالقياس واجب عقلاً». والمنطق الذي يحكم الرأيين، وان كانا على طرفي نقيض، واحد عند المتكلم الأصولي الأشعري والمعتزلي، فمما يجب قوله إن المسيرة عينها واحدة بين «المستصفى» من جهة و «المعتمد في أصول الفقه» من جهة أخرى، فكأن حجة الاسلام يأخذ عن الامام المعتزلي كل ما يأتي به من أدلة وبراهين، فحيث لا تكون مواطن الاختلاف المذهبي فإن الكتابين يكادان يكونان في حكم المثلين. نقول إن المنطق واحد عند المحيلين للقياس عقلاً والقائلين بوجوبه عقلاً لأنهما لا يدركان، من وجه أول، أن العلة الشرعية غير العلة العقلية، ولأنهما لا ينتبهان إلى أن أخص طريق يتعين القياس بموجبها هي، من وجه ثان، طريق الاجماع. وفي الأحوال كلها فإن دعاوى نفاة القياس الشرعي (والمسوون للقياس الشرعي بالقياس العقلي يشملهم نعت النفاة) تسقط وتتهاوى ويملك المجتهد أن ينهض وينشط فيأخذ من التعليل بأسباب ومسالك مباحة ومأمونة معاً ويكون للعقل الأصولي، بالتالي، أن يقدر فيعمل وأن يجترأ فيشرع فيما ليس فيه قول أو دلالة من نص وما لم يعلم فيه اجماع بنفيه أو استحالته.

• • •

إذا كنا ندرك وجوه الاختلاف بين قياس المناطقة وقياس الأصوليين، وكنا

نقدر الفروق الموجودة بين العلة العقلية والعلة الشرعية فإنه لا بد لنا من اضافة أخرى يكتمل بها تدقيقنا في مسألة العلة والمعلول ويرتسم بها طريقنا إلى الاجتهاد والتعليل. ذلك بأن نعلم أن الأصولي، كما يقول الغزالي، يعني «بالعلة في الشرعيات مناط الحكم، أي ما أضاف الشرع الحكم إليه وناطه به ونصبه علامة عليه». ثم يلزمنا أن نضيف إلى ذلك توضيحات «تقنية» لازمة هي أن «الاجتهاد في العلة إما أن يكون في **تحقيق مناط الحكم**، أو في **تنقيح مناط الحكم**، أو في **تخريج مناط الحكم**»[40]. فنحن أمام عبارات أصولية أول البدء هو فهمها على نحو ما يقصده أصحابها. فما مناط الحكم؟ وما التحقيق في المناط؟ وما التنقيح؟ وما التخريج فيه؟

فأما «مناط الحكم» فنحسب أن أمره اتضح لنا قبل أسطر قليلة: فهو جملة ما أضافه الشرع إلى الحكم، ولو أنا استرجعنا القول السابق في العلة الشرعية لقلنا، في سهولة ويسر، إنه الأوصاف والعلامات. فهو إذن ما به يدل الحكم الشرعي، أي ما يجد تفسيره ومعناه في قول الشارع أو فعله، وسكوته أو استبشاره، أو يجده في فحوى الخطاب ومضمونه، أو يكون الاجماع قد دلّ عليه بوجه من الوجوه. فلننظر الآن في الصور الثلاث التي تتعلق بمناط الحكم.

أ ـ **تحقيق مناط الحكم**: ومثاله الاجتهاد في «تعيين الولاة والقضاة، وكذلك في تقدير المقدرات وتقدير الكفايات في نفقة القرابات وايجاب المثل في المتلفات (. . .) فإن مناط الحكم في نفقة القريب الكفاية وذلك معلوم بالنص. أما أن الرطل كفاية لهذا الشخص أم لا فيدرك بالاجتهاد والتخمين»[41]. والأمة كلها مقرة به سواء من قبل منها القياس أو نفاه لأسباب أو لأخرى، فلا إشكال فيه إذن.

ب ـ **تنقيح مناط الحكم**: مثاله أن يضيف الشارع الحكم إلى سبب وينوطه به وتقترن به أوصاف لا مدخل لها في الإضافة فيجب حذفها عن درجة الاعتبار

---

(40) المرجع السابق. . ص 395.

(41) نفس المرجع والصفحة.

حتى يتسع الحكم»[42]. فإن النبي إذ أمر الأعرابي بالعتق، لإفطاره في رمضان بالوقاع، فحكمه يسري على كل من فعل فعل ذلك الأعرابي. والقول فيه مماثل للقول في التحقيق، من حيث أن نفاة القياس يقولون به.

ج - تخريج مناط الحكم: «مثاله أن يحكم بتحريم في محل ولا يذكر إلا الحكم والمحل، ولا يتعرض لمناط الحكم وعلته، كتحريم شرب الخمر والربا في البر فنحن نستنبط المناط بالرأي والنظر فنقول: حرمه لكونه مسكراً ونقيس عليه النبيذ، وحرم الربا في البر لكونه مطعوماً، ونقيس عليه الأرز والزبيب». فتخريج المناط إذن طلب للعلة أولاً، وبحث عن أسباب التعليل وتقدير لها ثانياً، ثم إنه قياس معلوم لم يعرف فيه نص أو يقم حوله اجماع على معلوم معروف الحكم، متضمن العلة. من ذلك أن الشارع جعل العشر في البر، ونحن نعلم أن البر قوت فتقدر، قياساً على ذلك، أن كل ما كان قوتاً من نبات الأرض فحكم العشر لازم له.

تلك إذن «مجاري اجتهاد العلل»، وكما أشرنا فإن المجريين الأول والثاني (تحقيق المناط وتنقيح المناط) لا يثيران جدلاً أو إشكالاً، بل القول بهما موضع قبول حتى عند نفاة القياس أنفسهم. ولكننا في المجرى الثالث نصير إلى شيء مخالف، فنحن أمام ممارسة فعلية للاجتهاد أو كما يقول في «المستصفى»: «فهذا هو الاجتهاد القياسي الذي عظم الخلاف فيه، وأنكره أهل الظاهر وطائفة من معتزلة بغداد وكل الشيعة»[43]. يبتدأ الخلاف لأن العقل الأصولي يريد أن يعبر عن نفسه بقوة وأن يجرب قدرته ويسبر غور طاقته. ومعنى أن يفعل ذلك فهو أن يجتهد في التدليل على أن ما في الأصل، في عملية القياس، يسري في الفرع لأن بينهما «جامعاً». فالنبيذ، في المثال السابق، يحرم قياساً على تحريم الخمر لأن الجامع بينهما هو قدرة كل منهما على الاسكار، ومتى وقع السكر «زال العقل»، وما يزيل العقل فإنه يبطل التكليف. **وبطلان التكليف هو، في نهاية الأمر، احالة خطاب الشرع إلى محض الكلام عند الأصولي**. أليس حد القرآن عند

---

(42) المستصفى.. ص 396.

(43) المرجع السابق.. ص 397.

الأصولي، وقد مر بنا، أنـه «خطاب الشرع إلى المكلفـين» ومتى سقط التكليف، إرادة من المكلف، بفعـل السكر النـاتج عن شرب الخمـر، فأي شيء يبقى من الخطاب؟ زوال العقل، عند الأصولي، معناه تعذر «الفهم عن الله» وعدم بلوغ «الرسالة الشرعية» التي يحملها الخطاب إلى المتلقين (بحسبانهم مكلفـين). وإذن فـإن العقل يقـدر على تعليـل التحريم فهـو يقول مثـلاً: يحرم الـزنا لأنـه إفساد للأنساب وإضاعة لها، ويحرم الميسر والقمار لأن فيهما توريثاً للعـداوة والبغضاء، وتحرم الوصية، في أكثر من الثلث، حفاظاً على حقوق الوارثين وهكذا. فما بـال الأصـولي يقول إن العلل الشرعيـة لا تدل لـذاتها بـل هي تدل لجملة أوصـاف واضـافات يلحقهـا الشارع بهـا؟ وما بـال الأصولي الأشعـري يؤكـد، ويلح في التأكيد، أن «الحكم خطاب لا يتعلق بالأعيـان بل بـأفعال المكلفـين (. . .) ولا يتناقض أن يحل لـزيد مـا يحرم عـلى عمزو، كـالمنكوحـة تحل للزوج وتحـرم على الأجنبي، وكالميتة تحل للمضطر دون المختار، وكالصلاة تجب على الطاهر وتحـرم عـلى الحائض»؟[44] ألا يـدرك الأشعري أن الأصـولي المعـتزلي في جلسـته أكـثر استقراراً وفي وضعه أكـثر راحة حـين يقرن الحـلال بالحسن والحـرام بالقبيـح إذ يمسك بمعيار العقل ويقول بـه في حين أنـه يوقـع نفسه في حـرج شديـد إذ يلح و «يعاند» عـلى نحو مـا يصنع؟ ألا يبـدو أن التعليمي والظاهـري هما أشـد منه ارتياحاً، إذ يستكين أولهما إلى سلطة الامام المعصوم وهي تستمد عملها، عنده، عن طريق يعلو على عقول البشر وأفهامهم. وثـانيهما، فهـو إذ يتشبث به بـظاهر القـول فهو، في نـظره، يتقي «الفتنة» ويتجنب التقـول على الشرع بمـا لم يقله؟ أليس الأمر كذلك؟ يجيبنا الغزالي، على لسان الأشعرية جميعاً، بالنفي فيقول إن «شفـاء الغليل» هـو أن يعلم المعترض أننـا، نحن الأشاعـرة، وإن قلنـا «إن الله سبحانه تعالى أن يفعل ما يشاء بعباده وأنه لا يجب عليه رعاية الصلاح فلا ننكر اشارة العقول إلى جهة المصالح والمفاسـد وتحذيـرها المهـالك وتـرغيبها في جلب المنافع والمقاصد. ولا ننكر أن الرسل، عليهم السلام، بعثـوا لمصالـح الخلق في الدين والدنيا رحمة من الله على الخلق وفضلاً لا حتـماً وواجباً عليـه»[45]. ففرق

(44) الغزالي ـ. المستصفى. . ص 496.

(45) الغزالي ـ. شفاء الغليل. . . ص 162.

بَيِّنٌ إذن بَيْنَ ما تقصده المعتزلة وما نريده نحن، إذ نلتقي معهم في عبارة الصلاح والمصلحة.

الحق أن هذا موطن جديد من مواطن اختيار المذهب عند الأصولي من حيث التزامه بما تقرر في مذهبه الكلامي من مقدمات ونظريات معاً. ولكل من الأشاعرة والمعتزلة قوله المعروف في الإرادة الإلهية والحرية البشرية، ولكل منهما رأيه الصريح في قضايا الصلاح والأصلح، والوعد والوعيد، والحسن والقبيح، كما أن لكل منهما شرحه لمعنى النبوة والهداية وهل هي لطف ورحمة أم أنها واجب على الله. ولا نرى حاجة لنا للتوسع في القول، فيما كان مشتهراً ومعروفاً، ولا ضرورة لاستعادة ما سلف القول منا فيه (في الفصل الثالث). ولكنا نرى أن طلب الفهم يستدعي منا في هذا المقام، وإن كنا نعلم قول كل من الفريقين في القضايا الآنفة الذكر وكنا نفهم موقف الأشعرية خاصة، أن نقف على عبارة «المصلحة» في الاصطلاح الأصولي وأن نتبين الدلالة الدقيقة لمفهومها في العبارة الأشعرية الأصولية خاصة. يقول في شأنها صاحب «المستصفى».

«أما المصلحة فهي عبارة في الأصل عن جلب منفعة أو دفع مضرة ولسنا نعني به ذلك، فإن جلب المنفعة ودفع المضرة مقاصد الخلق وصلاح الخلق في تحصيل مقاصدهم. ولكنا نعني بالمصلحة المحافظة على مقصود الشرع، ومقصود الشرع من الخلق خمسة وهو أن يحفظ عليهم دينهم، ونفسهم، وعقلهم، ونسلهم، ومالهم. فكل ما يتضمن حفظ هذه الأصول الخمسة فهو مصلحة، وكل ما يفوت هذه الأصول فهو مفسدة ودفعها مصلحة»[46].

فمعنى المصلحة مقيد بشرط معلوم هو المحافظة على مقصود الشرع، فحيث يراعى مقصود الشرع فالمصلحة قائمة، وحيث يبتعد عنه، أو يبعد به عن مرامه فالمصلحة تبطل. فلنا، إذن، أن نقول مباشرة: إن العلة، أو ما به يكون الجامع بين أصل نقيس عليه وفرع نقيسه ليست شيئاً آخر سوى مقصود الشرع. فالتعليل، أو إظهار العلة وشرحها، هو الوقوع على مقصود الشرع: العلة في

(46) الغزالي ـ المستصفى.. ص 251.

تحريم النبيذ، قياساً على الخمر، هي بالضرورة مراعاة لأحد مقاصد الشرع الخمسة أو بعضها، أولها مجتمعة، وقل ذلك عن كل أحوال التحريم والتحليل كلها. لا، بل قل ذلك عن كل «النوازل» التي تقتضي من المشرع أن يفتي فيها بالحظر أو الإباحة، بالمنع والكف أو بالعطاء والبذل.

إن المصلحة، وقد فهم أنها مقصود الشرع فهي مرادف له، هي ما يوجه فتوى المفتي واجتهاد المجتهد، فهي النبراس الذي يستضيء العقل الأشعري به حين يقيس، وهي المعيار الذي يلزمه التمسك به ليعلل ما يشرعه من حكم جديد. ولذلك كان أول ما يلزم في المجتهد من شروط هو «أن يكون محيطاً بمدارك الشرع» والإحاطة بمدارك الشرع لا تعني معرفة أصول الأدلة فحسب (بمعنى حفظ ما يلزم حفظه منها والإلمام بمواطن العثور عليها متى طلبها) ولكنها ترتقي وترتفع فلا تنزل عن مرتبة إدراك «مقصود الشرع». ذلك أن «الاجتهاد التام أن يبذل الوسع في الطلب بحيث يحس من نفسه بالعجز عن مزيد الطلب»[47].

على أن الأصولي الأشعري يتوسع في القول في الاجتهاد والمجتهد وفي الفتوى والمفتي. فلا بد في المجتهد من توفر شروط بانتفائها يسقط عن رتبة الاجتهاد ويقل شأنه عن حال المجتهد - ثم إن له أحكاماً تتعلق به وجدلاً يدور، بين الأصوليين، حول الحدود التي يجوز له فيها أن يعمل باجتهاد الغير فيتوقف ويقلد بدوره، مثلما أن للمقلد أحكاماً يرجع فيها قول أبي حامد إلى بعض مما سبق منا بيانه حين الكلام في الخاصة والعامة ومراتب المعرفة (في الفصل الأول). وكما خاض الأصولي مع نفاة القياس في جدل شديد وتصدى للرد عليهم وتخطئتهم في آرائهم فإنه ينبري، بالحجج ذاتها تقريباً وبالآلية المنطقية نفسها، لتقويض دعاوى المعترضين على الاجتهاد وانكار كونه صحيحاً من جهة العقل ومباحاً من جهة الشرع. فالخصم واحد فهو إما فقيه حظه من الصناعة يسير وإما تعليمي لا يبعد به ما وقر في نفسه من الاعتقاد بعصمة الإمام وقدرته

(47) المرجع السابق. . ص 478.

وحده على ما لا يقدر عليه غيره من مطلق البشر، والاعتراضات والردود جميعاً معلومة عندنا جلية في أذهاننا فلا نخوض فيها مثلما أنا لا نخوض فيما أشرنا إليه من شروط القياس وشروط صحة اجتهاد المجتهد(48). ولكننا نعرض، في جزء أخير من هذا الفصل، لأحد أحوال الاجتهاد التي استوقفت الأصوليين طويلاً وهي المتعلقة بانتهاء المجتهد إلى القول بتعارض الأدلة في الاجتهاد.

* * *

ما موقف العقل الأصولي إذا انتهى به الأمر إلى هذا المأزق؟ في أي اتجاه يتعين عليه أن يمضي إذا بذل المجتهد منتهى طاقته واستفرغ كامل قوته فاستنفذ كل ما في جعبته من أدلة واحتجاجات ثم وقف متحيراً عاجزاً أمام دليلين قد «تكافئا» وحجتين قد تساوتا؟ أيرجع إلى طريق العقل «المحض»، فيسلك سبيل المعتزلة وقد اعترض عليهم في ذلك وأبان اختلاف مذهبه عن مذهبهم في قضية العقل كلها، أم يتوقف مسلماً بعجزه فتكون فتواه تعبيراً عن العجز وإعلاناً للهزيمة؟ يقول أبو حامد:

«إذا تعارض دليلان عند المجتهد وعجز عن الترجيح ولم يجد دليلاً من موضع آخر وتحير فالذين ذهبوا إلى أن المصيب واحد يقولون هذا بعجز المجتهد، وإلا فليس في أدلة الشرع تعارض من غير ترجيح فيلزم التوقف أو الأخذ بالاحتياط أو تقليد مجتهد آخر عثر على الترجيح. وأما المصوبة فاختلفوا: فمنهم من قال يتوقف لأنه متعبد باتباع أغلب الظن، ولم يغلب عليه ظن شيء، وهذا هو الأسلم الأسهل. وقال القاضي: يتخير لأنه تعارض عنده دليلان وليس أحدهما أولى من الآخر فيعمل بأيهما شاء»(49).

خاض الأصوليون في أمر التخطئة والتصويب في الاجتهاد، واختلفوا فيما إذا كان المصيب واحداً أم أكثر، وتباينت أقوالهم في الصلة بين الاصابة والظن من

(48) يدقق الغزالي القول فيها ويوجزه في عرض مدرسي جيد في صفحات من «المستصفى» (ص 482-521). ويبسط القول فيه أبو المعالي، مكثراً من الأمثلة الفقهية والشواهد الشرعية، في ملحق كتاب «البرهان في أصول» وهما كتاب الاجتهاد (ص 1316-1329). وكتاب الفتوى (ص 1330-1366).

(49) الغزالي ـ. المستصفى. . ص 508.

جهة وبين احتمال الصلة بين الاثم والظن من جهة أخرى. وأطالوا الجدل فيما إذا كان يجوز لمجتهد أن يتبع اجتهاد آخر غيره أم أنه لا بد له هو ذاته من «استفراغ الوسع». ثم انهم احتكموا، في غالب الأحوال (بدءاً من صاحب «الرسالة») إلى الفروق الموجودة بين العامي وحكمه والرجل من الخاصة وما يلزمه من أحكام فألزموا المجتهد بحكم الخاصة. والحق أن الأصوليين الأشاعرة، وبشهادة النص الموجود أعلاه، لا ينتهون إلا إلى مزيد من التردد والحيرة، متى نظرنا إلى المسألة من وجه، ولا يعملون إلا على فتح باب الاحتمال على مصراعيه، متى نظرنا إلى المسألة من وجه آخر. فأما التردد والحيرة فلأن الاجتهاد لا يصل إلى النتيجة المتوخاة منه وهي البت بقول فاصل في النازلة، والحال أن نظره ليس رياضة عقلية ومتعة ذهنية محض له أن يصل منها إلى غاية أو لا يصل، وإنما يعقب نظره حكم في انتظار صدوره تتعطل مصالح الخلق فتكون الأمة جمعاء، وخاصتها خاصة، في حال قصور وعجز عن الاحاطة بمدارك الشرع ـ وبالتالي فالاجتهاد يصير إلى لا نتيجة. وأما باب الاحتمال، ومن ثم التجويز، فإنه وإن انفتح فلا يلجه إلا قادر على ولوجه وإن لم يكن أهلاً له، فلا يكفي فيه فتحه لكي تنتظم أحوال الخلق وتستقر أمورهم وتجري مصالحهم، والحال أن مقصود الشرع، ما به يكون الاجتهاد موجهاً وقائماً، لا ينفصل عن مصالح الخلق (وقد مر بنا).

يبلغ التعليل أقصى غاية يمكن الأصولي الأشعري أن يصل إليها، ويصل العقل الأشعري إلى خاتمة المطاف دون أن يظهر منه أنه قد ظفر بما يدفع به الحرج عن نفسه ويزيل عنها الحيرة والوله. وهو لا يجد أمامه حلاً آخر سوى الرجوع إلى «الاستصحاب»، استصحاب العقل، فهو يتمسك بما يتقرر في هذا الأصل الرابع من أصول أدلة الأحكام من قاعدة وهي: البقاء على النفي الأصلي إلى أن يرد شرع. والغزالي، تمهيداً منه لختم القول لا في الترجيح والتعليل بل في «أصول الفقه» برمتها، يسن ما يريد له أن يكون معياراً فيكتب في «كيفية تصرف المجتهد عند تعارض الأدلة» قائلاً:

«يجب على المجتهد في كل مسألة أن يرد نظره إلى النفي الأصلي قبل ورود الشرع ثم يبحث عن الأدلة السمعية المغيرة فينظر أول شيء في الاجماع. فإن

وجد في المسألة إجماعاً ترك النظر في الكتاب والسنة فإنهما يقبلان النسخ والاجماع لا يقبله، فالاجماع، على خلاف ما في الكتاب والسنّة، دليل قاطع على النسخ (. . .) فإن لم يجد لفظاً نصاً ولا ظاهراً نظر إلى قياس النصوص. فإن تعارض قياسان أو خبران أو عمومان طلب الترجيح (. . .) فإن تساويا عنده توقف على رأي، وتخير على رأي آخر - كما سبق»[50].

هل يصير العقل الأشعري، في هذا المعيار، إلى جديد يمكنه من مجاوزة الأزمة والاطمئنان إلى نتيجة ايجابية؟ الواقع أننا متى أجلنا البصر في هذا المعيار ودققنا النظر في ما يثوى خلفه من معان، ثم طلبنا بعد ذلك ما تجيزه لنا الأشعرية ذاتها من تجويز للحكم بالأمارة والقرينة فإننا سرعان ما نتبين وجود حجر المغناطيس الذي يتحدث عنه حجة الاسلام إذ يقول إن «الأمارات كحجر المغناطيس تحرك طبعاً يناسبها»[51]. ولا يخرج الطبع المناسب للبنيان الأشعري عن ميل إلى السمع وسلطته، والخبر وما يملكه من قوة سحر، والنقل وما يقبل ما يقرره لعقله من ضوابط وقواعد واشارات. ولا أدل عندنا على وجود «حجر المغناطيس» من أن كتاب «المستصفى» يقفل باب القول «فيما ترجح به الأخبار».

لقد انتهى العقل الكلامي الأشعري إلى الحكم على نفسه بوجوب الانعزال، متى دل على صدق النبي، فهو يأخذ كل ما يأتي به سمعاً وموافقة. والعقل الكلامي الأصولي، الذي يتصدى لمهمة البحث عن «روح القوانين» الشرعية، هو إذ ينتهي إلى اعلان فتح باب الاحتمال والتجويز، متى تعارض دليلان أو أكثر واستفرغ المجتهد وسعه وما قصر، فهو إنما يفعل ذلك لكي ينهي الرحلة كلها ويقفل الدائرة، دائرة النظر التشريعي، بالرجوع إلى عين النتيجة التي قررها المتكلم في رحلته الأولى أي الرجوع إلى النقل مصدراً والسمع طريقاً.

---

(50) المرجع السابق. . ص 522.

(51) المرجع السابق. ص 494.

القسم الثاني

توظيف الفروع

«وكل ما هو مظنون ويتوصل إليه بالقياس والاجتهاد فهو من الفروع».

الشهرستاني ـ الملل والنحل

الفصل السابع

ترتيب العمل في الخطاب الأشعري: لزوم العلم ووجوب العمل

«تعلموا ما شئتم أن تعلموا، فلن يأجركم الله حتى تعملوا».

حديث نبوي

«كل مسألة لا ينبني عليها عمل فالخوض فيها خوض فيما لم يدل على استحسانه دليل شرعي. وأعني بالعمل عمل القلب وعمل الجوارح من حيث هو مطلوب شرعاً».

الشاطبي - الموافقات

لا يقل احتفاء الفكر الأشعري بالعمل عن احتفائه بالعلم ولا انشغاله بالسلوك والفعل عن انشغاله بالنظر والمعرفة. والحق أنه لم يكن للأمر أن يكون خلاف ذلك في النظام الفكري المعرفي، في العصر الوسيط الاسلامي، ولم يكن له أن يخرج عن ذلك النمط في الوجود الاجتماعي الذي كان ذلك النظام الفكري مواكباً له ومعبراً عنه. وحيث كان من حسن علامات المسلم تركه لما لا يعنيه فقد كان التأكيد على طلب العلم، من أجل العمل، تأكيداً شديداً. وبقدر ما كان النبي، عليه السلام، يحث على طلب العلم ويخبر عن المقام السامي للعلماء وينقل عنه من الأحاديث ما يفيد تفضيل العالم على العابد في الاسلام، بقدر ما كان يكثر من التعوذ من العلم الذي لا ينفع. وكذلك نقرأ

في الأثر أن صحابته من بعده ينفرون من طلب العلم «المجرد» ويغلطون على طلابه في القول: فلا علم إلاّ من أجل العمل ولا غاية أخرى له وراء ذلك. وقد يكتب العالم المسلم قولاً من قبيل «فإن في العلم بالأشياء لذة لا توازيها لذة، إذ هو نوع من الاستيلاء على المعلوم والحوز له، ومحبة الاستيلاء قد جبلت عليها النفوس وميلت إليها القلوب» ولكن هذا العالم ذاته سرعان ما يستدرك، بعد صفحات قليلة من نفس الكتاب، قائلاً بأن «العلم الذي هو العلم المعتبر شرعاً، أعني الذي مدح الله ورسوله أهله على الاطلاق، هو العلم الباعث على العمل»[1]. والفكر الأشعري، في عصره «الكلاسيكي»، كان يعبر عن هذه الحساسية الدينية أفضل تعبير مثلما كان يعكس ما يوجد عليه المفكر «الارستقراطي» أو «الخاص» من توتر وانجذاب نحو الأمر الديني المطلق حيناً ومغريات «لذة المعرفة» حيناً آخر. ولذلك فقد كان من الضروري، لطالب الوقوف على مكونات الخطاب الأشعري وآلياته معاً، أن ينظر في الخطاب الأشعري في العمل بعدما وقف عند الخطاب الأشعري في المعرفة والنظر.

وأول ما نبادر بالتنبيه عليه في هذا الصدد هو أن الخطاب الأشعري في العمل، وفي فهم الصلة العضوية التي تقوم بين العلم والعمل، يصدر عن القاعدة الفكرية التي تصدر عنها الخطابات الاسلامية الأخرى في العمل (السنة، الحنابلة، الزيدية، الباطنية...) ويرجع، في جوانب كبرى من مكوناته، إلى الجذور الثقافية والحضارية المشتركة التي تصدر عنها فرق الاسلام جميعاً. وهذا كله مع اشتمال الخطاب الأشعري على جملة خصائص وحمله لجملة مكونات يتميز بها عن الخطابات الأخرى، واحتماله لاشكالات وتأويلات يكتسب بها طبيعة مغايرة حقاً. وقد يجب القول منا، منذ البداية أيضاً، إن خطاب العمل عند الأشعرية يمكن الباحث مما لا يمكنه منه خطاب النظر والمعرفة وحدها من حيث ابانته عن السمة الاشكالية الغريبة التي كانت له وقدرته على الكشف عن الكيفية العجيبة التي يظهر فيها التناقض المحير بين ما يظهره واقع «الممارسة النظرية» عند المفكر الأشعري وبين ما يعلنه من قول وقصد في «علوم

---

(1) الشاطبي ـ الموافقات في أصول الشريعة (سبقت الإشارة إليه). الجزء الأول، ص 67-69.

الأوائل» وتراث اليونان على نحو ما أشرنا إلى بعضه في مقدمتنا لهذه الدراسة. ولعله لا يخفى على المنشغل بالتراث العربي الاسلامي أن النصوص الأخلاقية والسياسية وكذا الكتابة الصوفية تبين عن كثير مما لا يبين عنه القول الكلامي أو الأصولي وبالتالي فإنه يتجلى في التشريع للعمل والتخطيط له ما ليس يظهر في التنظير للمعرفة والعمل على ارساء قواعدها وأسسها. بل ولعلنا نتذكر، ثانية، ما سبق منا القول فيه في الكيفية التي يتم بها حضور الموجهات السياسية أو العملية (= التشريع لأحكام الإمامة) في لحظة التأصيل الأولى لأصول المعرفة وجذورها من حيث أن ذلك الحضور حضور حاسم لأنه يقوم بعمل «التحديد في المرتبة العليا».

خطاب العمل، في المنظومة الأشعرية، هو بالتالي خطاب تشريع عملي لأحكام الممارسة وشروطها وقوانينها. فالعمل لا يكون اتفاقاً ومصادفة أبداً وإنما له تخطيط وترتيب، وإنما هو عصارة المذهب وخلاصة الارث العربي الاسلامي من جانب أول ونتيجة التراث الثقافي والحضاري الذي أسهم في تكوينه عوامل عديدة وعناصر شتى تنتمي إلى أجواء معرفية، وحضارية، وايديولوجية التقت وتفاعلت فخرج منها سلطان روحي خفي يلج الأبواب من غير استئذان من جانب ثان. فنحن اذن أمام مكونات ثلاث تختلف من حيث القوة والتأثير، وتتباين من حيث الجلاء والخفاء. فأما أولها فهو الإرث العربي الاسلامي كما انحدر إلى المدينة الاسلامية في القرن الهجري الرابع وشطر من الخامس وقوامه، من جهة الاجمال والعموم، هو حاصل الثقافة الاسلامية وقد كان «خطاب الشرع إلى المكلفين» عماداً لها وكانت العلوم الدينية المعروفة روافد لها وسبلاً. وهو بالاضافة إلى ذلك، ما اكتسبه «الأعرابي» عن طريق اللغة وما يرتبط بها وما أسهمت به العلوم التي ترجع إليها من تكييف أذواق ذلك الأعرابي ورغباته، وقيمه، وأحلامه وآماله[2]. وأما ثانيها فهو خضوع الأشعري لتأثير «غير مباشر» كان له من غير معلم معلوم ومن غير انتساب إلى مدرسة أو مذهب مخصوص، بل ان أخص ما يميزه في هذا المكون الثاني هو انتسابه العفوي،

(2) أنظر، من أجل تبين معالم «رؤية الاعرابي» للعالم، الفصل الرابع من:
ـ محمد عابد الجابري ـ تكوين العقل العربي. دار الطليعة، 1984، بيروت ـ ص 75-95.

تقريباً، إلى تراث عام مشترك واشتراكه في «شخصية قاعدية» دون تقدير منه. وأما المكون الثالث فهو ما يلزم المنتسب إلى المذهب الأشعري، على النحو الذي تم به التأصيل لأصوله، من التزام بقواعد المذهب في السلوك وقواعده في الفعل والعمل. وهكذا فإنه لا يسعنا إلا أن نسلك منهجاً بسيطاً نستشف فيه، من خلال وقفات ثلاث، الملامح العامة لكل مكون من المكونات الثلاثة المذكورة. على أن وقوفنا، بطبيعة الحال، أبعد ما يكون عن عمل المؤرخ المدقق: فلا المقام يتسع لذلك، ولا ما نرجو أن نكون قد التزمناه بما أعلناه من خطة يسمح لنا بذلك، أضف إلى ذلك كله أن في ما نتوفر عليه من دراسات علمية رصينة ذات جهد تاريخي رصين وتحليل نقدي دقيق ما يغنينا عن هذا العمل. ولكنا إذ نروم استصفاء مكونات القول الأشعري في السلوك والعمل فإنه لا مندوحة لنا من أن نسجل بعض أدلة وعلامات تشير كلها إلى وجوه الأثر والتأثير وتسهم في تأسيس الخطاب الأشعري في العمل. وإنما كنا نكتفي بمجرد الايماء والاشارة ونقنع من القول بالتنبيه اللطيف على ما كنا نعتقد أنه معروف بذاته.

• • •

لا يجانب الصواب في شيء قول القائل إن الإمام الشافعي، إذ يقوم بعمل التخطيط الأولي لما سيعرف بعده باسم «أصول الفقه»، فهو إنما يشرع للعقل العربي ذاته. ولا نريد الآن أن نعود إلى كل أو بعض مما وقفنا فيه عند صاحب «الرسالة»، لكي نرى كيف يتم هذا التشريع للعقل. ولكنا نطلب هذا «المشرع الأول» لكي نتبين معنى العلم، من حيث أنه علم لا ينفصل عن العمل ولا ينفك منه وبالتالي لكي نلمس النحو الذي تتقرر فيه حقيقة هذه العلاقة «العضوية» بين العلم والعمل فتصبح بعداً أساسياً في الإرث العربي الاسلامي المشترك بين فرق الاسلام ونحله جميعاً. يقول:

«فقال لي قائل: ما العلم؟ وما يجب على الناس في العلم؟ فقلت له، العلم علمان: علم عامة لا يسع بالغاً غير مغلوب على عقله جهله (. . .) مثل الصلوات الخمس وأن لله على الناس صوم شهر رمضان وحج البيت إذا استطاعوه (. . .) وما كان في معنى هذا مما كلف العباد أن يعقلوه ويعملوه (. . .) وهذا الصنف كله من العلم موجود نصاً في كتاب الله وموجود عاماً

عند أهل الاسلام ينقله عوامهم عن من مضى من عوامهم يحكونه عن رسول الله ولا يتنازعون في حكايته ولا وجوبه عليهم (. . .) قال: فما الوجه الثاني؟ قلت له: ما ينوب العباد من فروع الفرائض وما يخص به من الأحكام وغيرها مما ليس فيه نص كتاب ولا في أكثره نص سنة فإنما هي من أخبار الخاصة لا من أخبار العامة وما كان منه يحتمل التأويل ويستدرك قياساً (. . .) هذه درجة من العلم ليس تبلغها العامة ولم يكلفها كل الخاصة ومن احتمل بلوغها من الخاصة فلا يسعهم كلهم كافة أن يعطلوها. وإذا قام بها من خاصتهم من فيه الكفاية لم يحرج غيره ممن تركها، إن شاء الله، والفضل فيها لمن قام بها على من **عطلها**»[3].

يبدو الإمام الشافعي حريصاً على التمييز في المعرفة بين صنف أول يجب على العامة، ومن ثم فهو يلزم الأمة الاسلامية برمتها، وصنف ثان تلزم الخاصة بمعرفته بل ولا تكلف بها حتى الخاصة كلها. وما نعتقد أن لنا حاجة إلى الرجوع إلى ما سبق لنا الخوض فيه في الفصل الأول حين الحديث عن منازل المعرفة وتراتبها ومراتب طلاب المعرفة. ولكنا ننبه إلى هذا الإلحاح الشديد الذي يصحب التفصيل في هذه القسمة الثنائية ويلازمها ونقصد به مسألة اقتران العلم بالعمل. فأول السؤال حول ماثية العلم يقترن بالسؤال عن «ما يجب على الناس في العلم» وإنما الناس، عامة الناس، يعلمون أن الصلوات خمس ليؤدوها وأن الزنا محرم ليجتنبوه. والخاصة، إذ تبلغ في العلم مرتبة الإجتهاد واعمال العقل في ما ليس فيه نص كتاب، فإنما هي مسؤولة عن جريان الأحكام فلا تعطل وعن الشرائع فلا تبطل ولذلك فعلمها لا يكون لها بدافع المتعة العقلية وسعيها نحو استخلاص الأحكام من معقول النص وما يفيده، وكذا الطرق الأخرى التي يعينها المجتهد لا معنى لها إلا ارتباطه بغاية العمل والفعل.

شيء ثان نجده عند الإمام المطلبي كما نجده عند غيره من اللاحقين، بل انه أحد ثوابت هذا الارث الثقافي العربي الاسلامي المشترك وهو اعطاء الأولية، في النظام المعرفي، للعلوم الدينية. وقد وقفنا على ذلك أيضاً حين حديثنا، المشار

---

(3) الشافعي ـ الرسالة (سبقت الإشارة إليه). ص. 357-360.

إليه آنفاً، عن ترتيب المعرفة وأصناف طلابها. ـ ولكنا وفي سياقنا الراهن نقصد الاشارة إلى أمر جديد لم يكن لنا أن نثيره في غير هذا السياق، أو لنقل إن اثارته لنا في هذا السياق تكسبه معنى جديداً وتجعلنا أكثر اقتداراً على معرفته، وذلك هو المنزلة التي يحتلها القرآن في العلوم الدينية بل وفي المنظومة المعرفية برمتها. وغني عن البيان أن تلك المرتبة هي الصدارة أو المركز بالأحرى فليست العلوم النقلية سوى علوم مساعدة نتوسل بها من أجل حسن فهم الكتاب وإدراك حقائقه. وهكذا فإن اللغة وما يتعلق بها من نحو وصرف وبلاغة، وكذا الفقه وما يحتاج إليه الفقيه والتفسير، وما يلتجىء إليه المفسر من علوم كثيرة يستعين بها على الفهم، ثم الحديث وما تدفع الحاجة إلى طلبه من معرفة بالأنساب والتراجم والتاريخ والبلدان وطرق الرواية والاسناد، وبالتالي فليست العلوم النقلية كلها سوى وسائط أو سبل يبلغ العالم مرتبة تختلف في السمو والرفعة بحسب ما تشهد له به الخاصة من احاطة بكل تلك العلوم أو جلها. ثم لا ننسى أن العلوم العقلية ذاتها، وفي مقدمتها الرياضيات والفلك لا تشرف في عين الطالب، بل لا يحل الاشتغال بها عند البعض إلا لأنها تخدم العلوم النقلية ذاتها (معرفة الأهلة، والمواقيت، والمواريث) ومن ثم فهي ترتسم دوائر جديدة تنضاف إلى دوائر العلوم النقلية الأخرى ويكون انشدادها، جميعها، إلى محور أصلي أو مركز ثابت هو «خطاب الشرع». والمغزى من هذا التذكير في سياقنا الحالي، ونحن نتحدث عن العلم في ارتباطه بالعمل، هو الاشارة إلى الكيفية التي يظهر بها في العمل ذلك المعيار الذي يجعل العلوم مذمومة أو محبوبة، مقبولة أو مرفوضة بحسب ما يقدر أنها تستجيب لمقتضيات خطاب الشرع هذا أو تكون، على العكس من ذلك، مبتعدة عنه. ولربما رجعنا إلى الشاطبي في هذا الفصل مرة أخرى فوجدناه يعبر عن الموقف من العلم، بالقياس إلى هذا المعيار، فيذكر أن «من العلم ما هو من صلب العلم، ومنه ما هو ملح العلم لا من صلبه، ومنه ما ليس من صلبه ولا ملحه»[4]. ولربما كنا في غنى عن الإبانة عن مدار الترتيب في قسمة الفقيه الأندلسي فالأمر مبين بنفسه وقد يكفي أن

---

(4) الشاطبي ـ الموافقات. . . (سبق ذكره). ص 77.

نرجع إلى الفقيه نفسه في قولته التي صدرنا بها هذا الفصل.

إلى هذه النظرة إلى العلم ومجاله وإلى هذه القسمة الثنائية داخله، كما أرسى مؤلف «الرسالة» قواعدها العامة ومبادئها الكلية ينتمي الأشاعرة جميعاً. وأقوال الأشعرية في العلم والعمل وما يقوم بينهما وتشريعهم لأحكام العلم النافع هي اضافات واسهام في تعميق هذه الرؤية التي يعكسها الإرث الثقافي العربي الاسلامي في مجمله. ذلك ما يتعين علينا أن نجعله حاضراً في أذهاننا ونحن نقرأ النصوص الأشعرية في العلم والعمل ونحن نفكر في مكونات الخطاب الأخلاقي الأشعري.

ولكن، إذا كنا نقول بأن الأشعرية تسير على هدى التقليد المعرفي الذي رسم له الامام المطلبي الملامح الكبرى وعين له الأهداف فإنه يلزمنا أن نتوقف برهة وجيزة عند طبيعة القاعدة الثقافية العامة التي يصدر عنها حكماء الاسلام ومفكروه فيما هم يقعدون القواعد ويسنون المبادىء والضوابط للعمل والسلوك.

* * *

تفيد الدراسات العديدة التي أجريت في ميادين الأنثربولوجيا الثقافية أن مجموع الأفراد الذين يعيشون داخل المجتمع الواحد، وينتسبون إلى النسق الفكري الواحد، ويصدرون عن قيم فنية وجمالية غير متنافرة فيما بينها ينتهي بهم الأمر، نتيجة لما أسلفنا، إلى الاشتراك في بنية ذهنية معينة أو الانتماء إلى نمط سيكولوجي خاص قابل للملاحظة والتحليل. «ومجموع السمات التي تكون هذا الشكل الهندسي السيكولوجي تستحق منا أن نطلق عليها نعت الشخصية القاعدية، لا لأنها تشكل شخصية بالمعنى الدقيق، وإنما لكونها تؤسس قاعدة الشخصية بالنسبة لكل أفراد الجماعة التي ينتمون إليها»[5]. وإذا ما قصرنا هذا المعنى على «الخاصة» وحصرناه في العالم الفكري لإفرادها وأردنا بها الحديث عن الذهنية التي يشتركون فيها أو ينتسبون إليها فإننا نجد في القرن الهجري الرابع

(5) MIKEL Dufrenne - la personnalité de base, P.U.F. 1966. p. 128.

أورده محمد أركون في دراسته:

Révélation, verité et histoire d'aprés l'œuvre de Gazali - in Essais sur la pensée islamique - Maisonneuve et Larousse, 1981, Paris- (pp. 241-242).

مجـالاً خصباً للتـأمل والتفكـير وحقلاً فسيحـاً لتوظيف هـذا المفهـوم. وغني عن البيان أن معالجة المسألة على النحو اللازم يقتضي تنفيذ برنامج ثقافي شامـل يقوم على دراسة معاهد العلم ومراكز التحصيـل أو على مـا كان لـه منها دور واعتبـار كبيرين مثلما هو الشأن مثلاً بالنسبة للمدرسة النظامية[6]، كما يتطلب التعـرف على حالة الخزانـات العلمية وحلقـات الأساتـذة، فضلاً عن مجـالس المناظـرات والمنتديات العلمية على غرار ما ينقله إلينا صاحب «الامتاع والمؤانسة» على سبيل المثال. وهذا فضلاً عما نجده في شهادات المؤرخين وكتب التراجم والوفيات ومـا نفيده من أقوال الرحالة وأخبار الشعراء والمغنين، وما اقترب من هذه المعطيـات أو كان مكملاً لها، بل ولربما كان البرنامج أكثر من ذلك وأشد اتساعـاً وتنوعـاً. ولكنا، ونحن نقولها ثانية، نود التنبيه على مـا كنا نـرى فيه اشـارات وأدلة عـلى تكون هذه «الشخصية القاعدية».

يجد الباحث في كتاب «الفهرست» لابن النـديم مادة ثـرية ومعـطيات غـزيرة خام تسهم في التعرّف على ما نطلبه اسهاماً جيـداً. فالـرجل كـان وراقاً، ونحن نعلم مـا كان الـوراقون يتـوفرون عليـه من كتب يمتلكونها في بعض الأحيـان في نسخ فريـدة، ولذلـك فقد كـان دكان الـوراق ملتقى للكتاب ومقصـداً لطلاب المعـرفة ومحبي الآداب والفنـون المختلفة. ونحن نفيـد من حكايـة يـوردهـا ابن النديم نفسه أن الوراقين، أو كبارهم على كـل حال، كـانوا يضربـون في البلاد بعيداً فيلتقون بأقوام من أجناس ولغات وحضـارات مختلفة. والـوراق لا يقصد في الأحـوال كلها لاقتنـاء ما عنـده، بل انـه، فيما يبـدو، كـان يستـأجـر بعض مصنفاته للقاصدين فينسخـونها لغرضهم الشخصي أو لحسـاب بعض الوزراء أو الأعيان، وعلى سبيل المثال فإن تراجمة الجاحظ يذكرون أنه كان يستأجر دكـاكين الوراقين ليقضي الليل فيها كاملاً من أجل النسخ والتدوين ولا شك أن العـديد من الأدباء والكتّاب، المـوظفين في بـلاط البويهيـين أو العاملين في قصر الخليفـة

---

(6) ننوه في هذا الصدد بالدراسة الـرصينة التي قـام بها الأستـاذ محمد هشـام بوقمـرة عن المدرسـة النظامية.

Mohammed Hichem Bougamra - L'Enseignement de la langue et de la littérature arabes à la Nizamiyya de Bagdad. (Université de Tunis. CERES) Tunis, 1983.

العباسي، أو المعدودين في رفقاء الوزراء والوجهاء (مثلما هو الشأن بالنسبة لأبي حيان التوحيدي) كانوا يصنعون مثل صنيع الجاحظ في انفاق ساعات، إن لم يكن أيام وليالي، في متاجر الوراقين. وحيث إن الأمر كان على نحو ما نصوره، أو قريباً منه، فقد كان من الطبيعي أن يكون للوراق كنانيش وتقاييد وسجلات جامعة يدون فيها فهرسة شاملة بما يعرفه من أخبار الكتب والكتاب والتراجمة من مختلف أصناف المعارف والآداب والحكم والفنون، ولربما امتزجت في عمله ضرورة الممارسة التجارية بالمتعة الذهنية واختلطت بما يكتسبه به من زاده المعرفي من تقدير ويحظى به من وجاهة ورفعة في أعين قاصديه. ولا ضير عند الباحث اليوم أن يكون الوراق يستخدم في التدوين والفهرست كتاباً وطلاباً للمعرفة وأن يكون عمله في كتابة «الفهرست» أشبه بعمل سيبويه في كتابة كتابه (إذا ما صدقنا الحكاية التي يوردها ابن النديم نفسه). لا ضير في ذلك ما دامت النتيجة واحدة وما دمنا نحصل من عمل ابن النديم على شهادات ثمينة ما نعتقد أنها قدرت حتى الآن حق قدرها، وما نظن أن الاستفادة منها في التاريخ لمصادر الثقافة العربية الاسلامية ومكوناتها قد تمت على الوجه الكامل فعلاً. فنحن أمام جرد كامل بأسماء التراجمة والترجمات وأمام إحصاء شامل لما كان من المصنفات والمترجمات متداولاً في «عالم العلماء» وما كان الخاصة يقبلون على قراءته. وقد اكتفى بإيراد مثال واحد على ما أريد الإشارة إليه: فلو أنا خلينا جانباً ما هو مشتهر ومعروف من تراجمة الكتب اليونانية، أو المنقولة إليها عن السريانية والفارسية، لوجدنا أنه قد كان من المتداول ما لا يقل عن: أحد عشر كتاباً من الكتب الفارسية المنقولة إلى اللسان العربي ورأينا أن أغلبها يتعلق بسير الملوك وأخبار الدول المتقدمة وأسباب عزها في أول عزها ودواعي انحطاطها ودوالها في آخر أيامها. ولأحصينا مع ابن النديم ما يربو على السبعة عشر كتاباً من المنقول إلى اللغة العربية من المصنفات الهندية ثم لتبينا، بالنظر إلى عناوينها، أنها ترجع كلها إلى موضوعات السياسة والتدبير وآداب السير والنصائح[7].

أذكر في السياق نفسه، سياق الشهادات على سبل تكون هذه «الشخصية

(7) ابن النديم ـ الفهرست ـ. دار المعرفة، د.ت، بيروت. ص 331-441.

القـاعديـة»، مؤلفاً آخـر عاصر ابن النـديم (أو كان قـريباً من معـاصرته) وهـو البيروني (ت 440) صاحب «الآثار الباقية عن القرون الخالية» وصاحب المصنف العجيب «تحقيق ما للهند من مقولة مقبـولة في العقـل أو مرذولـة». ويبدو لي أن البيروني لم يحظ منا إلا بما حظي به صاحب «الفهـرست» وما أعتقـد أن مؤرخي الفكر العربي الاسلامي قدروا جهد أبا الـريحان حق تقـديره. وحيث سلك ابن النديم سبيل «الـوراق» في تدوينـه وكتابتـه فإن البـيروني سلك مسلكاً مبـايناً في الظاهر ولكنه، بالنسبة لمؤرخ الفكر اليوم والمتشبع بالدرس المنهجي المعاصر، قد صنع مثل صنيعه بلغة أخرى. لم يكن البيروني وراقـاً ولا تاجـر كتب وإنما كـان رحالة ومترجماً ولربما كان أيضاً من رواد مجـالس الأسمار والحلقـات التي يعقدهـا الخلفاء العباسيون والسلاطنة البهويهيـون أو من ينتسب إليهم من الكبراء. ومما نقرؤه في «تحقيق ما للهند من مقولة» نفيد أنه عارف ممتـاز باللسـان الهندي وأنـه قد نقل إلى اللغة العربيـة كتابـين اثنين عـلى الأقل «أحـدهما في المبـادىء وصفة الموجودات (. . .) والآخـر في تخليص النفس من رباط البـدن»[8]. ولكننا نفيـد أيضاً، وهذا ما يعنينا بصورة مباشرة، أنه كان شغوفاً بمعرفة «الآخـر» المخالفـين لنا في كل شيء تقريباً «القوم يباينـوننا بجميـع ما يشـترك فيه الأمم وأولهـا اللغة وإن تباينت الأمم بمثلها (. . .) ومنها أنهم يباينوننا بالديانة مباينة كلية لا يقع منا شيء من الإقرار بما عندهم ولا منهم بشيء مما عندنا (. . .) ومنهـا أنهم يباينـوننا في الرسوم والعادات حتى كادوا أن يخوفوا ولدانهم بنا وبزينا وهيأتنا وينسبوننا إلى الشيطنة وإياها على عكس الواجب وإن كانت هذه النسبـة لنا مـطلقة وفيـما بيننا وبين الأمم بأسرهم مشتركة»[9]. ورغم هذه «المباينـة» في كل شيء، بـل ولربمـا بسبب تلك المباينة، فإن الرجـل ينشط في الاطلاع عـلى رأيهم وعقيدتهم. ومتى اعترض عليه معترض فقال عنه إنه لا يحفل بتصحيح مـا كان من المعتقـد كاذبـاً غير صادق فـإنه يجيب بـأن كتابـه ليس كتاب حجـاج حتى يهتم فيه بـإيراد رأي الخصم ومعارضته «وإنما هو كتاب حكاية فأورد كـلام الهند عـلى وجهه وأضيف

(8) أبو الريحان البيروني ـ. في تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقـل أو مرذولـة ـ. مطبـوعات دار المعارف العثمانية، 1958، حيدر آباد ـ الهند. ص 6.

(9) المرجع السابق. ص 13-15.

إليه ما لليونانيين من مثله لتعريف المقاربة بينهم»[10]. وها هنا فرصة يحق لمؤرخ الفكر أن يغتنمها وهي أهمية الانتباه إلى الكيفية التي ينظر بها إلى «الآخر» في الثقافة العربية الاسلامية، إذ لا شك أن في ذلك الانتباه ما يمكن المؤرخ اليوم من إدراك أكثر وضوحاً لطبيعة تلك الثقافة وصانعيها ما دمنا نعلم اليوم أن في حديثنا عن الغير ونظرنا إليها ما يكشف عن لواعج الذات ومكنونات الخطاب. وطبيعي أن مصنفات أخرى عديدة قد تفوق كتاب البيروني من حيث قيمتها النظرية، وأشير بذلك إلى كتب مؤرخي الفرق وأذكر منها على وجه الخصوص كتاب المؤرخ الأشعري أبا بكر الشهرستاني (الملل والنحل)[11]، ولكن لحديث الرحالة المترجم عن الاعتقادات والعادات والتقاليد ما يفيد طالب الحكمة والساعي إلى اقتباس الموعظة الحسنة والإفادة من آداب الأمم المتقدمة وأخبارها. وهذه إحدى السمات الواضحة في هذه «الشخصية القاعدية»، فلم يكن الخاص أو الرجل من الخاصة يشعر بالاكتفاء النظري المطلق ولا يجد حاجة في الخروج عن الذات، وبالتالي فلم يكن هم الكاتب أو المصنف هو «الرد على الشعوبية» أو الانشغال بإظهار «فضل العرب على العجم»، وطبيعي أن هذا الأفق الثقافي الرحب كان يعكس طبيعة الوجود الاجتماعي والثقافي معاً في القرنين الرابع والخامس للهجرة وأنه كان معبراً عن «المدينة الاسلامية» وما يفتعل عند النخبة الفكرية والاجتماعية فيها من رؤى وأحلام، ورغبات، وأذواق، وما تتم به صياغة ما ترومه من مثل أعلى في المعرفة والسلوك والعمل.

وقد يستحسن أيضاً أن نتحدث، مع محمد أركون، عن وجود «إنسية عربية

---

(10) المرجع السابق. ص 5-6.

(11) في كتاب الشهرستاني اشارات عديدة تفيد في معرفة ذلك، فهو يقول في مقدمة الكتاب «فلما وفقني الله تعالى لمطالعة مقالات أهل العلم من أرباب الديانات والملل وأهل الأهواء والنحل والوقوف على مصادرها ومواردها» ـ فهي إذن كانت موجودة ومتداولة. ويأتي بما يفيد أن شروح الأناجيل الأربعة وكذا التوراة كانت معروفة ومقروءة في أوساط الارستقراطية الغربية الاسلامية على الأقل. وأخيراً فإن القارىء يجد في مقدمات الكتاب تصوراً للمكان (الأقاليم السبعة، الجهات الأربع). وتصوراً لأمم المعمور (العرب، العجم، الروم، الهند). وتصوراً للديانات والنحل (المجوس، اليهود، النصارى، المسلمين). وتصوراً لأهل الآراء والأهواء (الفلاسفة، الدهرية، الصابئة، عبدة الكواكب والأوثان، البراهمة).
الشهرستاني ـ الملل والنحل (سبقت الإشارة إليه)، الجزء الأول. ص 11-20.

في القرن الهجري الرابع» تتجلى في مستويات وأصعدة عدة (إنسية دينية، وأخرى أدبية، وثالثة فلسفية). وليس لنا أن ننوب عن الأستاذ أركون في تصوير مظاهر الإنسية على نحو ما يبدو له أنها كانت عليه ولا أن نجاريه في المماثلة بين نموذج الإنسان أو الإنسية عند رجال القرن السادس عشر في أوروبا ومفهوم «الأدب» عند المثقف العربي في مدينة القرن الرابع الهجري[12]. ولكننا نقتطف من تحليلاته وملاحظاته الثاقبة هذه الملاحظة الأولى التي تتعلق بالفلسفة وعملها في «التكوين غير المباشر» في صياغة الشخصية الثقافية للمثقف العربي في زمان الدراسة. وهي أن الفلسفة قد أمدت «بطريق مباشر أو غير مباشر القسط الأوفر من النتاج الثقافي: فالنحو، والنقد، واللغة، والتاريخ، والجغرافية، وكتب المنتخبات، والمقالات بل والشعر ذاته، كل هذه قد عرفت عدوى الفلسفة في مستويات عديدة»[13]. وهذا ما يعني أن النموذج اليوناني، في الذوق والسلوك والمعرفة، قد تسرّب إلى النسيج الثقافي العربي الاسلامي، لا بل قد أسهم في حياكته وصياغته إسهاماً. وبالتالي فإن «الأثر اليوناني»، عن طريق الفلسفة، لم يكن الفلاسفة الاسلاميون ورواد المناظرات التي ينقلها إلينا التوحيدي مخصوصين بالخضوع له وبالانفعال بمثله ومعاييره. وهذا صحيح، وما نرى إلا أن ما سنقف عنده من نصوص الأشعرية سيكشف عنه بوضوح كبير. ومن الخصائص العديدة التي يجد أركون أنها كانت لهذه «الإنسية العربية» نشاطره الرأي في القول إن مما كان يميز تلك «الإنسية العربية» هو أنها «أولت المشكلات الأخلاقية والسياسية أولوية في اهتماماتها»[14].

من هذه الشواهد والأدلة، ومن تنوعها واختلافها، نقترب من تبين الملامح العريضة لهذه القاعدة الثقافية والمشتركة التي نقول إن مفكري الاسلام يصدرون عنها جميعاً لأنهم، جميعهم كذلك، يخضعون لقوة أثرها وشدة تأثيرها ولأنها كانت تفعل في مصادر ثقافتهم ومواد تشكل أذواقهم وقيمهم ومثلهم العليا.

---

(12) Mohammed Arkoun - Contribution à L'étude de l'humanisme arabe au IV siècle: Miskawayh, Philosophe et historien. Vrin, 1970, Paris, p. 357.

(13) المرجع السابق. ص 192.

(14) المرجع السابق. ص 361.

فهي إذن كانت تمتزج بما قصدناه بقولنا، سابقاً، إنه الإرث العربي الاسلامي كما يعبر عنه القرآن والعلوم المحيطة به، بل وكما تحفظه كتب «العلوم النقلية» جميعاً من حيث اشتمالها على الدين عقيدة وشريعة معاً وعلى كتب اللغة وما يرجع إليها.

ولو أنا شئنا أن نتحدث عن هذه القاعدة الثقافية المشتركة من وجهة نظر تاريخ الفكر، ولو رمنا أن نصفها من زاوية برنامج هذا التاريخ وأساليب المقاربة والتحليل فإننا نجد أن ما يقصده ماكس فيبر بحديثه عن «النموذج الذهني» (Idéal-Type) وبتطبيقه هذه القاعدة الثقافية أفضل انطباق. فصورة العالم «العامل» هي، حين قول مفكري الاسلام وحكمائه في الفضيلة والمروءة والأخلاق الحميدة، تركيب ذهني عجيب. هو حقاً «نموذج ذهني» يختصر في صورة عجيبة ما حدث في أرض الاسلام من التقاء وتفاعل بين الإرث الثقافي العربي الاسلامي وبين التراث الثقافي الذي أبدعته الانسانية المعروفة أو المفكر فيها عند المفكر العربي الاسلامي. كما أن ذلك «النموذج الذهني» يعكس ما يقوم بين المصدرين أو السجلين الثقافيين من تنافر أو صراع عابر أو قار، مؤقت يمكن تجاوزه وإلغاؤه أو دائم فلا سبيل إلى مجاوزته أو تخطيه.

والآن، فإنه علينا أن نتساءل عن نصيب القول الأشعري في الأخلاق والسياسة من هذا كله، وبالتالي فإنه علينا أن نتبين معنى الاشتراك في هذه «الشخصية القاعدية» وأن نبحث في كيفية ونمط حضور «النموذج الذهني» في السلوك والعمل في الخطاب الأخلاقي الأشعري.

* * *

لو طلبنا كتاباً دقيقاً في التشريع لقواعد العمل في القرنين الرابع والخامس، أي في هذه الفترة التي نجد فيها «عصراً مرجعياً» نرجع إليه، وأردنا منه أن يكون معبر عن الالتقاء والتقاطع بين سجل أول يمثله الارث العربي الاسلامي المشترك بين فرق الاسلام جميعاً، على نحو ما ذكرنا آنفاً، وسجل ثان يشهد بالتأثير الذي خضعت له «الشخصية القاعدية»، بقدر ما اجتهدنا في تقريب تلك الشخصية في الفقرات السابقة، ثم أردنا لهذا الكتاب أن يكون مع ذلك

كله لساناً أميناً ينطق باسم المنظومة المعرفية الأشعرية، فلو توخينا هذا كله لما ترددنا في القول بأن أفضل الكتب هو كتاب «أدب الدنيا والدين» لمؤلفه الفقيه الشافعي والمفكر الأشعري أبي الحسن الماوردي. ولقد كان اهتمام الماوردي، وكما هو معروف، اهتماماً شديداً بالقضايا التي تتعلق بالسياسة والعمل فكتب كثيراً في التشريع لأحكامها. ولا يعنينا، في هذا الفصل، أمر الماوردي المفكر السياسي ولا تهمنا قيمة كتابته في المنظومة المعرفية الأشعرية الكبرى فذلك مما سنرجع إليه في الفصلين المقبلين وستكون لنا عند نظراته في السياسة وأحكامه التشريعية فيها وقفات نستخلص منها الفائدة اللازمة بالنسبة للأشعرية وإنما غرضنا الآن هو التنبيه على كتابة الفقيه الشافعي الأشعري من حيث تصويرها للصورة التي ننشد الوقوع عليها: صورة امتزاج المثل الأعلى العربي الاسلامي بالنموذج اليوناني الممتزج بحكمة الفرس وآداب الهند. وقد يجدر بنا أن ننبه، منذ الوهلة الأولى، أنه من العسير على الناظر في كتابة مفكر أخلاقي وسياسي معاً أن يفصل في كتاب «أدب الدنيا والدين» بين ما يُعدّ، حقاً، نظراً سياسياً وما يعتبر فكراً أخلاقياً أو نظرية في الأخلاق ـ وصعوبة الفصل هذه ترجع إلى أسباب سيأتي اكتشافنا لها تدريجياً ولكنا نعين منها سببين كبيرين على الأقل. أولها هو أن ما يأنف منه المسلم الحسن العقيدة والسلوك من طلب العلم الذي لا يعقبه عمل وما يكون الفقيه فيه، بحكم عمله كفقيه مرتبط بالحياة العملية في جانبها الاجتماعي القوي، من تعوّد على أخذ المخاطب والشريك في السلوك بعين الاعتبار كل هذا يجعل الفصل بالغ الصعوبة إن لم نقل إنه متعذر، وثانيها أن القسمة الأرسطية في العلوم، إذ تجعل العلوم نظرية (المنطق، الطبيعة، ما بعد الطبيعة)، وعلوماً عملية (الأخلاق، السياسة، الاقتصاد). فإن الخاضع لتأثير المعلم الأول، ولو بطريق غير مباشر، يشق عليه أن يفصل بين الأخلاق والسياسة ولو أن أرسطو ذاته كان يفصل بينهما في مستوى العرض والتأليف المدرسي وليس في مستوى الدرس والتحليل العميقين أو لنقل، على كل حال، بأن مفكري الاسلام درجوا على هذا الاعتبار. ولكنا سنحاول البحث في «أدب الدنيا والدين» عن المفكر الأخلاقي الأشعري وندع، إلى حين الفصل المقبل، المفكر السياسي الأشعري، سنحاول إذن، من خلال هذا المؤلف، أن

نستخلص مكونات الخطاب الأخلاقي الأشعري ونرصد ثوابته الأساسية.

يذكر الماوردي، في مقدمة كتابه، أنه قد توخى لتأليفه أن يجمع «بين تحقيق الفقهاء وترقيق الأدباء فلا ينبو عن فهم ولا يدق في وهم». فأما تحقيق الفقهاء وتدقيقهم في القول والتماسهم العلة في كل ما يأتون به فالأمر فيه يسير وواضح، فالماوردي فقيه شافعي، بل هو عميد المذهب الشافعي في زمانه، ومصنفاته في الفقه تشهد له بالبراعة والقدرة ويتجلى فيها مراعاة شرط الدقة والتحقيق على وجهه الكامل فإنما الرجل صاحب صنعة فهو يمارسها وهو يقعد للسلوك العملي قوانينه وضوابطه وآلية العقل الفقهي تكشف عن نفسها في فصول الكتاب وأبوابه. وأما «ترقيق الأدباء» فهو مما يتطلب منا أناة في الفهم ودقة في الملاحظة فندرك أن المقصود بالأدباء في هذا القول، ليسوا هم أصحاب حرفة الأدب على وجه التدقيق وأرباب صنعة الكتابة على تقدير ما يذكره عبد الحميد الكاتب في رسالته الشهيرة إلى الكتاب حيث يكون معيار الجودة الأسمى هو التأنق في اللفظ والتظرف في اختيار العبارة البليغة والخط الجيد الذي تحلى به الكتب وتستحسن فيه المطالعة والتأمل. ولكن القصد بالأدباء هو للاقتدار على الجميع بين مكونات معرفية غزيرة ومتنوعة وهو، في الإبانة عن هذا القصد، يخبر قارئه أنه سيكون فيما سيأتي به «مستشهداً من كتاب الله جل اسمه بما يقتضيه، ومن سنن رسول الله صلوات عليه بما يضاهيه، ثم متبعاً ذلك بأمثال الحكماء، وآداب البلغاء، وأقوال الشعراء لأن القلوب ترتاح إلى الفنون المختلفة وتسأم من الفن الواحد. وقد قال علي بن أبي طالب، رضي الله عنه، إن القلوب تمل كما تمل الأبدان فاهدوا إليها طرائف الحكمة. فكأن هذا الأسلوب يحب التنقل في المطلوب من مكان إلى مكان»[15].

ورب سائل يسأل: وبعد، فما وجه الجدة في قول الماوردي وأي شيء، في هذا القول، يخرج به عن المألوف من كتابة الكتاب من أهل السنة كابن قتيبة في «عيون الأخبار» مثلاً؟ ولماذا لزم أن يكون الكتاب علامة هذا الالتقاء بين المثل

---

(15) الماوردي ـ أدب الدنيا والدين ـ. (تحقيق مصطفى السقا)، دار الكتب العلمية، 1978، بيروت، ص 17-18.

الأعلى الاسلامي والنموذج اليوناني الممتزج بأدب الفرس وحكمة الهند؟ والجواب هو أن الاستشهاد، على الحكمة البليغة والسلوك الحميد والفعل الحسن، لا يأتي عند الفقيه الأشعري في صورة معلومات يتراكم بعضها فوق البعض الآخر ولا يكون في مجرد الاتيان بأقوال تنتضد بجانب أقوال أخرى على شرط ما يستدعيه مثل ما أعلى في البلاغة والفصاحة، ولكن خيطاً رفيعاً تنتظم به الاستشهادات وفكراً ناظماً يوجهها ويشدها إلى بعضها البعض. ولربما وجدنا شيئاً فعلاً في الحديث عن «التنقل في المطلوب من مكان إلى مكان». فالحق أن هناك مكانان، بل وأمكنة، ولكن المكان هنا تعيين رمزي لثقافات ونماذج معرفية وعوالم حكمة تتداخل فيما بينها فتأتلف وتتعاضد ليكون عنها كل موحد. ولكننا لا نبتغي الجنوح إلى الغموض في القول أو التغميض في المعنى، فليس ذاك مما يحتمله النظر في الخطاب الأخلاقي أو يجيزه. كما أنا نشترط على نفسنا شرطاً فنلتزم به: وهو أنا نجتنب السير خلف وجه يقودنا إلى استقصاء معالم الأشعرية وعلاماتها في الكتاب ثم ندافع، بعد ذلك، عن الفرضية التي تقضي بأن العالم الأشعري شديد الانفتاح على مكونات «الشخصية القاعدية» في المناخ المعرفي لعصرنا «المرجعي» ايجابي القول في العناصر اليونانية منها، كثير الاقتباس منها، وأن التوفيق يحالفه في ذلك كله. كلا، فليس ذاك مما نراه موافقاً لما نحن ملتزمون به من خطة وطريق، ولذلك فنحن سنغمض عينينا عن الباب الأول المتعلق بالعقل وفضائله، وفيه ينكشف المعنى الأشعري الذي يأخذ به الماوردي تعريف العقل عن المحاسبي، كما أخذه السابقون عليه من الأشاعرة عنه وكما سيأخذه اللاحقون عليه دون أن يشير أحدهم إلى ذلك الأخذ أو يصرح به. ولنفس السبب أيضاً فنحن سنغض الطرف عما يحفل به الباب الثاني، المتعلق بالعلم وآداب التعلم، من علامات وأدلة على الموقف الأشعري وكذا ما يلحق به من اشارات جلية في «باب أدب الدين». سنختار طريقاً مغايراً، لعله الموفى بما اشترطناه على نفسنا من شرط، فنسأل بكيفية مباشرة: هل من سبيل إلى العثور على مفهوم محوري في الخطاب الأخلاقي الماوردي يفي بغرض التعبير عن التركيب الذهني الملائم لما يتم به الجمع، في السلوك الأخلاقي، بين المثل الأعلى العربي الاسلامي من جانب أول ونموذج الحكيم اليوناني المرتوي من أدب

الفرس والمتغذي من حكمة الهنا. والشعوب «الأخرى» الغريبة والبعيدة؟ ولا نتلكأ في الإجابة ولا ننصب في الوصول إليها فلدينا بالفعل، مفهوم يعبر عن المعنى ويفي بالغرض وذاك هو مفهوم «المروءة». والماوردي نفسه، وإن كان قد أفرد للحديث عن المروءة فصلاً مستقلاً هو السابع من «آداب المواضعة»، يوافق على هذا القول ويؤكده حيث يقول في نهاية الفصل «فهذا ما اقتضاه هذا الفصل من شروط المروءة وإن كان كل كتابنا هذا من شروطها وما اتصل بحقوقها»[16]. وإذن، وعلى لسان الفقيه الشافعي الأشعري، فنحن في «المروءة» أمام مفهوم يلخص بكيفية شديدة الكثافة والتركيز على هذا المنحى المطلوب والتماسنا لمعنى المروءة هو تعيين لدلالة الخطاب الأخلاقي الأشعري واستنطاق لمضمراته وسكوته.

من الطبيعي أن جدة مفهوم من المفاهيم العملية لا تكمن في جدة العبارة ذاتها ولا تقوم في جدة الاشتقاق اللغوي في اللفظ، وأما الجدة توجد فيما يحمله اللفظ من مضامين جديدة ودلالات لم يسبق إليها. فالمادية التاريخية ينسب إليها، في جملة ما ينسب من مظاهر الجدة، إتيانها بمفهوم «الطبقة الاجتماعية» ولكن نعت الطبقة الاجتماعية هذا كان معروفاً، بل ومتداولاً في كتابة بعض الفلاسفة وعلماء الاقتصاد منذ القرن الثامن عشر على الأقل. ومكمن الجدة فيما أتى به ماركس يكمن، تحديداً، في الحمولة الفلسفية والدلالة الاقتصادية الجديدتين اللتان يكتسبهما اللفظ. وعلى كل فليس لنا أن نتوسع في مسألة منتهية، أو هي كذلك، عند علماء الابستيمولوجيا. والشأن في مفهوم «المروءة» قد كان كذلك، ونحن نجده في كتابات ترجع إلى القرن الهجري الثاني في نهايته والثالث في بدايته، أي أنها تعود إلى زمان سابق على ميلاد النظرية الأشعرية في كافة جوانبها. لا بل إن المروءة، فيما يبدو، كانت عند الانسان العربي (= «الأعرابي») هي المعبر عما يستحسن من آداب السلوك وقواعد العمل. نقرأ عند «صالح بن جناح اللخمي» وهو، فيما يبدو، أحد الحكماء الذين نقل عنهم الجاحظ كما يذكر محمد كرد علي[17] فنجد أن المروءة تقوم في معانٍ عدة. فهو

(16) المرجع السابق. ص 334.

(17) محمد كرد علي ـ. رسائل البلغاء ـ. لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1946، القاهرة. ص 385.

يقـول تارة «اعلم أن العـرب قد تجعـل للشيء الـواحـد أسـماء وتسمى بـالشيء الواحد أشيـاء. فإذا سنـح لك ذكـر شيء فاذكـره بأحسن أسـمائه فـإن ذلك من المروءة وإنما المرء بمروءته. المروءة اجتناب الرجل ما يشينه واجتناؤه ما يزينه وانه لا مروءة لمن لا أدب له، ولا أدب لمن لا عقل له، ولا عقل لمن ظن أن في عقله ما يغنيه ويكفيه عن غيره». فالمروءة، حسب ما رأينا من تعداد وجوه مـداركها، هي عنـوان «مكارم الأخـلاق» كلها وهي الصفـة اللازمـة لها أبـداً والملازمـة لها دوماً. ثم إن صالحاً بن جناح يقول، ونحن نأتي بقوله تمثيلاً لا حصراً وتعـداداً، ان «رفق الرجل بدوابه وحسن تعاهده لها وقيامه عمل من أعـمال البر وسبب من أسباب الغنى ووجه من أوجه المروءة»[18]. فالمروءة تكـون، أيضاً، من صفـات لطف المرء وظرفه ورقة طبعه.

ونـطالـع في «كتـاب السؤدد»، (وهـو من الكتب التي يشتمـل عليهـا كتـاب «عيـون الأخبار» لابن قتيبـة الدينـوري) فنجد فصـولاً في ذم الغنى ومدح الفقـر وأخرى في الدين وما يتطلبه وفي الكبر والعجب ومذامهما، ونجد أبواباً في الحياء والعقل والحلم.. ثم نجد أن صاحب «تأويل مختلف الحديث» و«تأويل مشكل القرآن» وغيرهما من المؤلفات العديدة يخصص للحديث عن المروءة باباً في نحـو ثلاثين سـطراً يورد فيـه نتفاً ومقتضبـات ينسبها إلى بعض مشـاهير المتقـدمين في الاسلام مثل عمـرو بن الخطاب ومعـاوية والأحنف بن قيس في أقـوال يراكمهـا فوق بعضها البعض[19].

والحق أن الكتـابـين، عـلى الـرغم ممـا بينهـما من اختـلاف بـين في الحجم والمضمون والتوجيـه، لا يخرجـان عن المعنى الذي تـرسمه دائـرة الإرث الثقافي العربي الاسلامي ولا ينفصـلان عن محيط الحضارة العـربية في المـرحلة السابقـة على عصرنا المرجعي. وقد يجد القارىء، عنـد ابن تيمية، نقـولاً عن ابن المقفع واستعـادة لبعض مـا قـرأه عنـده ولكن الأمـر لم يكن أبـداً ليتجـاوز الـترصيف والتنضيـد فهو لا يـرقى أبداً إلى مـرتبة التمثـل والتبيئة في المحيط الثقـافي العربي

---

(18) المرجع السـابق. ص 385-391.

(19) ابن قتيبـة الدينـوري ـ. عيون الأخبـار ـ. دار الكتاب العـربي (نشرة مصـورة عن طبعـة دار الكتب المصرية لسنة 1925) بيروت. المجلد الأول ص 295-296.

وبالتالي فقد ظل صاحب «أدب الكاتب» يكتب على مذاق «الأعرابي» ويعبر عن مزاجه ورغباته. ولكن الأمر عند صاحب «أدب الدنيا والدين» آخر تماماً، بل هو مخالف بالكلية ومغاير بالجملة في الحديث عن المروءة وشرح معناها ودلالتها.

أول مظاهر الاختلاف عن الكتابين المذكورين هو أن المروءة، في «أدب الدنيا والدين»، ليست قواعد معلومة تحصى في سهولة ويسر ويستوعبها في رجز يحفظه أو قول يردده. بل المروءة برنامج كامل يقتضي معرفة وعلماً ويستدعي تطبيقه عملاً دائباً متصلاً: «واعلم أن حقوق المروءة أكثر من أن تحصى وأخفى من أن تظهر، لأن منها ما يقوم في الوهم حساً ومنها ما يقتضيه شاهد الحال حدساً، ومنها ما يظهر بالفعل ويخفى بالتغافل. فلذلك أعوز استيفاء شروطها، إلا جملاً يتنبه الفاضل لها ليقظته، ويستدل العاقل عليها بفطرته وإن كان جميع ما تضمنه كتابنا هذا من حقوق المروءة وشروطها»[20]. لم تعد المروءة محفوظات تستوعبها حكم جامعة وتكفي صفحات قليلة في ذكرها والإشارة إليها وإنما هي تستدعي كتاباً كاملاً، كتاباً يريد أن يكون تخطيطاً عملياً لأدب الدين ولأدب الدنيا. وإذا كان من العسير فعلاً، لما بيّنا سابقاً من أسباب، أن نفصل في الحديث في «الأدب» بين الدين والدنيا فإننا نجد أن كبيرهم الفقيه هو الدنيا: الدنيا من حيث أن العائش فيها هو فرد، لا بل عالم صغير داخل العالم الكبير، ومن حيث أن هذا الفرد يدخل في علاقات طبيعية وضرورية مع غيره من بني الانسان ضمن نظام ثابت وترتيب معلوم، فهناك من هم دونه «كالسلطان في رعيته والرئيس مع صحابته»، وهناك «من فوقه، كالرعية مع سلطانها والصحابة مع رئيسها»، وهناك أخيراً، من هم «أكفاؤه». والدنيا، في حديث الماوردي عنها، ليست مجرد «مزرعة للآخرة» فالمفلح فيها من يفر بنفسه ويهرب عن الخلق وينزوي في زاوية يتهجد ويتعبد، وإنما الدنيا مجال سياسي بالمعنى اليوناني الدقيق لكلمة السياسي والذي يفيد وجود مدينة معلومة، لها نظام معلوم، تتوزع فيها المهام والوظائف وتتدرج حسب الرتب والكفاءات والاستعدادات والطبائع - فهي، على وجه أدق، المدينة في الحديث الأرسطي عنها.

(20) الماوردي - أدب الدنيا والدين. ص 309.

للاجتماع السياسي، أو لما «يكون به صلاح الدنيا»، كما يقول الماوردي في عبارته، شروط وقواعد سنعرض لها فنفصل القول فيها في الفصل المقبل ولكنا نقف الآن عند القاعدة الثالثة وهي التي تتعلق بالعدل. والعدل في حديث الفقيه هو عدل يتوافق مع ما أشرنا إليه، أعلاه، من الرتب والمراتب في المدينة: فعدل هو «عدل الإنسان فيمن دونه»، وعدل هو عدله مع من فوقه، وعدل ثالث وأخير هو عدله مع أكفائه ونظرائه. ولكن العدل لا يحد بمعرفة هذه القسمة الثلاثية ولا يقوم في مجرد العلم بها بل لا بد من علم آخر ينضاف إلى ذلك العلم، الضروري، ويكمله. فلا بد للمرء أن يعلم أن العدل في هذه الرتب أو الطبقات الثلاث يكون «بالتوسط في حالتي التقصير والسرف، لأن العدل مأخوذ من الاعتدال. فما جاوز الاعتدال فهو خروج عن العدل. وقد قالت الحكماء: الفضائل هيئات متوسطة بين حالتين ناقصتين وأفعال الخير تتوسط بين رذيلتين، فالحكمة واسطة بين الشر والجهالة، والشجاعة واسطة بين التقحيم والجبن، والعفة واسطة بين الشر والجهالة»[21].

واضح أن الماوردي يستعيد ما يحتمل أن يكون قد قرأه في كتاب «الأخلاق النيقوماخية» لأرسطو في ترجمة إسحق بن حنين فقد كان الكتاب، حسب ما نفيده من «فهرست» ابن النديم معروفاً ومتداولاً. فإن لم يكن قد اطلع على الكتاب في نصه المباشر فكل القرائن والأدلة في «أدب الدنيا والدين» تفيد أنه قرأ كتاب ابن مسكويه «تهذيب الأخلاق» أو قرأ الكتاب الصغير، الذي يحمل نفس العنوان، لمؤلفه يحيى بن عدي. ثم إنه لا شيء يحيل، في عبارة الأشعرية، أن تكون كتب أرسطو في الأخلاق والمنطق مقروءة عند الفقهاء نافذة الأثر فيهم ومساهمة في بناء شخصيتهم «القاعدية». وعلى كل فنحن لو تابعنا قراءة النص الذي أوردناه قبل قليل لوجدنا أن أبا الحسن يستكمل لوحة الفضائل الأخلاقية المعلومة فهو يضيف إلى الحكمة والشجاعة والعفة تسعاً أخرى ليستوفي تمام الاثنتا عشرة فضيلة[22].

---

(21) المرجع السابق. ص 143.

(22) لا نخرج عن القصد بعقد مقارنات بين فصول من «تهذيب الأخلاق» لأحمد مسكويه، =

والقول في حضور أرسطو في الحديث الماوردي في الأخلاق لا يقتصر على ما ذكرنا من قول في الفضيلة، واعتبارها وسطاً عادلاً بين رذيلتين، واحصاء للفضائل وحصراً لها في اثنتا عشرة فضيلة، فضلاً عن مبدأ التراتب ذاته (وإن لم يكن مصدر هذا المبدأ مصدراً أرسطياً بالضرورة) بل إن القارىء يجد أدلة أخرى على ذلك منبثة في تضاعيف أقوال الماوردي كلها فهي ترد تحت ريشته مرات ومرات فتكون طوراً كلام الحكماء جملة. فهو يقول في شرح المقولتين الأرسطيتين في التطبع وفي العادة باعتبارها طبعاً ثانياً «قد تقدم من كلام الحكماء: ليس في الطبع أن يكون ما ليس في التطبع. ثم نقول: من المتعذر أن تكون أخلاق الفاضل كاملة بالطبع وإنما الأغلب أن يكون بعض فضائله بالطبع وبعضها بالتطبع الجاري بالعادة مجرى الطبع حتى يصير ما تطبع به في العادة أغلب عليه مما كان مطبوعاً عليه إذا خالف العادة، ولذلك قيل: العادة طبع ثان»[23]. والأخذ من أرسطو يكون، طوراً آخر، في شرح معنى الفضيلة أنها بذل ما ينبغي في الوقت الذي ينبغي. فأرسطو يقول: «والذي معه فضيلة في الأموال هو الذي يستعمل الغنى على أفضل ما يكون، وهذا هو السخي، وقد يعلم أن استعمال المال هو النفقة والإعطاء. فأما جمع المال وحفظه فهو اقتناؤه ولذلك صار من شأن السخي أن يعطي لمن ينبغي أن يعطي أكثر من أن يأخذ من حيث لا ينبغي وألا يأخذ من حيث لا ينبغي»[24]. والماوردي يكتب «وحد السخاء بذل ما يحتاج إليه عند الحاجة، وأن يوصل إلى مستحقه بقدر الطاقة.

= ومواطن من كتاب «أدب الدنيا والدين» ولكنا ننبه، على سبيل التمثيل والاستشهاد، على المواطن التالية من:

أحمد بن مسكويه ـ. تهذيب الأخلاق ـ. (تحقيق قسطنطين زريق). منشورات الجامعة الأمريكية، 1966، بيروت.

أ ـ حديث مسكويه عن الفضائل الرئيسية ص 16-28 قارن مع ص 143-144 من أ.د.د للماوردي.

ب ـ الخلق وتهذيبه (المقالة الثانية ـ مسكويه) ص 31-54/ قارن مع حديث الماوردي عن «المراعاة» و «المعاناة» في تهذيب النفس، ص 306-307.

(23) الماوردي ـ. أدب الدنيا والدين. ص 165.

(24) ارسطو طاليس ـ. كتاب الأخلاق. ترجمة اسحق بن حنين (تحقيق ونشر عبد الرحمن بدوي). وكالة المطبوعات 1979، الكويت، ص 142.

وتـدبير ذلـك مستصعب، ولعل بعض من يحب أن ينسب إلى الكـرم ينكر حـد السخاء ويجعل تقدير العطية فيه نوعاً من البخل وأن الجود بذل الموجود. وهـذا تكلف يفضي إلى الجهل بحدود الفضائل، ولو كان الجـود بذل المـوجود لما كان للسرف موضع ولا للتبذير موقع. وقد ورد الكتاب بذمهما وجاءت السنة بـالنهي عنهما. . .»[25] ولو أنا أردنا أن نستقصي كل جوانب الالتقاء بين أرسـطو، سواء كان ذلك بطريق مباشر أو تم بتوسط كتب الأخلاق وجوامع الحكمـة ومنتخبات الأداب المتداولة بين الخاصة، لابتعدنا عن القصد وتجاوزنا الحـد ولكنا نكتفي، في الأخير، بالتنبيه إلى أن المروءة، في المعنى الذي يبدو أن الفقيه الشافعي يرتاح إليه، لا تبتعد عن المثـل الأعلى اليـوناني، والأرسـطي تدقيقـاً، في الحكمة وقـد امتزجت بالفضيلة العقلية امتزاجاً تاماً.

يقـول: «ولن تجد الأخـلاق على مـا وصفنا من حـد المروءة منـطبعة ولا عن المراعاة مستغنية وإنما المراعاة هي المروءة لا ما انطبعت عليه من فضائل الأخلاق لأن غرور الهوى ونازع الشهوة يصرفان النفس أن تركب الأفضـل عن أخلاقهـا والأجمل من طرائقها (. . .) من حقوق المروءة وشروطها مـا لا يتوصـل إليه إلا بـالمعانـاة ولا يتوقـف عليـه إلا بالتفقـد والمراعـاة. **فثبت أن مراعـاة النفس عـلى أفضل أحوالها هي المروءة**»[26].

مراعاة النفس تعني مراقبتها ومجاهدتها باستمـرار فالأخـلاق الحسنة لا تكـون للمـرء بالـطبع، إذ الصـوارف والنوازع عـديدة، بـل تلزمها المعـاناة والمـراعاة. وبالوصول إلى هذا المعنى والانتهاء إلى هذه الغاية فإن الفقيه الشافعي الأشعري يصبـح مشاركـاً في المثل الأعـلى كما يصـوره فلاسفـة الاسلام مثـل الفارابي (في كتـاب «تحصيـل السعـادة» وفي كتـاب «فصـول منـتزعـة») وكـما يتحـدث عنـه «المتفلسفة» وعلى رأسهم جميعاً أحمد بن مسكويه. لا فاصل ولا فـارق يقوم بـين «مـراعاة النفس عـلى أفضل أحـوالها» وبـين «تهـذيب الأخـلاق»، من حيث أن التهـذيب تـطهـير دائم متصـل للنفس وتنقيـة لهـا من الشـوائب (في المعنى

(25) الماوردي ـ. أدب الدنيا والدين. ص 185.
(26) المرجع السابق. ص 306-307.

الأفلاطوني) فالطريقان يلتقيان و «التكوين غير المباشر» قد فعل فعله في الفيلسوف العربي المقبل على النصوص اليونانية ينهل منها في غير حرج ولا رقابة كبيرة على الذات، كما فعل فعله الحاسم أيضاً في المفكر الأشعري. والمفكر الأشعري، قارىء النصوص اليونانية والخاضع لأثرها، لا يقتطف من البستان الاغريقي وروداً وزهوراً يتجمل بها أو يتطيب بريحها بل هو طالب معرفة وعاشق حكمة وواجد في المثل الأعلى للحكيم اليوناني بعض ما يوافق نزعات منه ويرضى تطلعات إلى فضاء رحب فهو، كما قال الماوردي، «يحب التنقل في المطلوب من مكان إلى مكان».

* * *

يمثل الماوردي، في «أدب الدنيا والدين»، صورة العمل والسلوك في الخطاب الأشعري من حيث أن ذلك الخطاب محكوم بأبعاده الأخلاقية السياسية، وقد اكتسبها من مصدرين ونهل فيها من بئرين كما رأينا، ومحكوم بشدة انشداده إلى الحياة السياسية والاجتماعية للمدينة الاسلامية، فالمدينة هي المجال الطبيعي للفعل والسلوك في ذلك الخطاب، وأخيراً فهو يجتهد في التعبير عما يكون للحكيم المسلم أن ينشده من معيار للسلوك وأن يطلبه من قيم للعمل وهو يضطرب فيما يضطرب الناس جميعاً فيه من شؤون تتعلق بالوجود الاجتماعي والسياسي. هو بحق محاولة في تركيب «نموذج ذهني» يتفاعل فيه المثل الأعلى العربي الاسلامي في «مكارم الأخلاق» مع نموذج الحكيم اليوناني الفاضل وقد تشبع، مع ذلك، بحكمة الفرس وأدب الهند، ولم يكن لذلك «النموذج الذهني» عند الفقيه الشافعي الأشعري، أن يكون غير مثل «المروءة» وشروطها وحقوقها وكل ما يلزم لها. ولكن خطاب «أدب الدنيا والدين» لا يمثل القول الأشعري في العمل والسلوك إلا في وجه من وجوهه وفي جانب من جوانبه (وإن كان ذلك الوجه وذاك الجانب هما الأقوى في التدليل عليه)، وإنما للأشعرية وجه آخر، يعكس صعوبات وإشكالات أخرى، وجانب آخر لا يبين عنه مؤلف الماوردي. وأبو حامد الغزالي، في نصوصه الغزيرة في التصوف والأخلاق ينتهض وحده دليلاً على «الوجه الآخر» ويكون معبراً صادقاً عن جوانب أخرى من خطاب العمل والسلوك عند الأشاعرة. وابتغاء حسن الاحاطة بالقول

الأشعري في العمل يدعونا إلى التريث برهة وجيزة أيضاً عند صاحب «ميزان العمل» ومؤلف «كيمياء السعادة».

* * *

يخبرنا الغزالي في السطور الأخيرة من كتابه الشهير في المنطق أنه بعدما وضع «معيار العلم» وأراد منه أن يكون مرشداً في طرق الفكر والنظر الصحيح فإنه يلزمه أن يرسم للسلوك والعمل برنامجاً وأن يدل عليه وأنه، لذلك، سيصنف كتاباً يشرح فيه «ميزان العمل» والسبب عند الطالب الشغوف بنشدان «القسطاس المستقيم» لا يخفى. فإذا «كانت السعادة في الدنيا والآخرة لا تنال إلا بالعلم والعمل، وكان يشتبه العلم الحقيقي بما لا حقيقة له، وافتقر بسببه إلى معيار، فكذلك يشتبه العمل الصالح النافع في الآخرة بغيره فيفتقر إلى ميزان تدرك به حقيقته»[27]. فما الميزان هذا، وكيف يكون الامساك به والوزن بصنجاته ومعاييره طريقاً إلى السعادة؟ وكيف تكون عنه نظرية في العلم والعمل؟

يلزم، قبل كل شيء، أن نعلم أن المقصود بالسعادة هو «السعادة الأخروية التي نعني بها بقاء بلا فناء ولذة بلا عناء وسروراً بلا حزم وغنى بلا فقر وكمالاً بلا نقصان وعزاً بلا ذل»[28]. ثم علينا أن ننتبه بعد ذلك أن الناس يقفون من أمر هذه السعادة مواقف متباينة: ففريق أول اعتقد الحشر والنشر، وكل ما وصفه القرآن، حقاً وهؤلاء هم المسلمون «بل المتبعون للأنبياء على الأكثر من اليهود والنصارى». وفريق ثان، وإن أقر البعث، فإنه يجادل في أمر اللذة التي تحصل في هذه الآخرة فهو لا يراها إلا لذة عقلية صرفاً «وأما الحسيات فأنكروا وجودها من خارج ولكن أثبتوها عن طريق التخيل كما في حالة النوم»، وأصحاب هذا القول «هم بعض الإلهيين الاسلاميين من الفلاسفة». ثم فريق ثالث، قد يشابههم من وجه ويخالفهم من آخر، يخالفونهم من حيث جعلهم اللذة الحاصلة لذة عقلية محض وروحية خالصة. وأخيراً فإن فريقاً أهله «هم

---

(27) الغزالي ـ معيار العلم (سبقت الإشارة إليه). ص 252.

(28) الغزالي ـ ميزان العمل. (تحقيق سليمان دنيا). دار المعارف، 1964، مصر. ص 180.

جماهير من الحمقى، لا يعرفون بأسمائهم ولا يعدون في زمرة النظار، ذهبوا إلى أن الموت عدم محض وأن الطاعة والمعصية لا عاقبة لها»[29]. ومتى تبينا حقيقة السعادة الأخروية وميزنا مواقف الناس وأقوالهم فيها بين المتيقن والمبطل والظان المتردد، ثم أعملنا عقلنا فإننا نجد حاكم العقل يأمر بالاشتغال «بالعلم والعمل والاعراض عن ملاذ الدنيا».

يقول الغزالي لتلميذه ومريده، وهو يلتمس نصحه في العلم النافع والعمل المفيد: «أيها الولد: العلم بغير عمل لا يكون، والعمل بغير علم جنون»[30]. وفي هذا الاشتراط المتبادل بين العلم والعمل يقع الطالب في الدور الفاسد أو هو يهم بالوقوع لولا أن يتداركه المعلم بنظرية دقيقة في «العلم المحمود» تشرحه وتميزه عما كان من العلم «مذموماً»، وتميز له في العلم بين ما كان شريفاً فهو يطلب ويتبع وما كان وضيعاً فهو يبتعد عنه ويجتنب. ولولا أن يسعفه المعلم الناصح الأمين ببرنامج عملي وواضح، يوضح العمل ويدل على طريقه القويم. والحق أن أبا حامد انشغل بنظرية «العلم المحمود» وبأمر «العمل الصالح» انشغالاً شديداً في العديد من مؤلفاته: ما كان منها مطولاً وبسيطاً وكتاب «احياء علوم الدين»، بطبيعة الحال، في مقدمتها ولا يريد صاحبه من قارئه أن يفهم من «أرباعه الأربعة» (العبادات، العادات، المهلكات، المنجيات) فهماً غير هذا. وهو قد انشغل بالقضية في رسائله الصغرى الكثيرة والتي نذكر منها: «كيمياء السعادة»، «الرسالة اللدنية» ثم نذكر أيضاً رسالة «مشكاة الأنوار»، في جانبها الذي يدل على نوع من «العرفان» السنّي، فضلاً عما يورده في «ميزان العمل» من شروح وتوضيحات. فما العلم «المحمود» هذا؟

نقرأ، أولاً، في «الرسالة اللدنية»:

«والآن لا يتعين عليك بعد معرفة فضل العلم إلا معرفة النفس التي هي لوح العلوم ومقرها ومحلها، وذلك أن الجسم ليس بمحل المعلم، لأن الأجسام متناهية ولا تسع كثرة العلوم بل لا تحتمل إلا النقوش والرقوم والنفس قابلة

---

(29) المرجع السابق. ص 182-185.

(30) الغزالي ـ. أيها الولد.

لجميع العلوم من غير ممانعة ولا مزاحمة وملال وزوال (. . .) فالروح لا يشتغل في مدة هذا السفر إلا بطلب العلم، لأن العلم يكون حليته في دار الآخرة: لأن حلية المال والبنين زينة الحياة الدنيا (. . .) والروح المطمئنة، أعني القلب، لا يريد إلا العلم ولا يرضى إلا به ويتعلم طول عمره»[31].

ونقرأ، ثانياً، في «كيمياء السعادة» في شرح معنى «معرفة النفس» وحقيقتها:

«إذا شئت أن تعرف نفسك فاعلم أنك مركب من شيئين: الأول هذا القالب، والثاني يسمى النفس والروح. والنفس هو القلب الذي تعرفه بعين الباطن. وحقيقتك الباطن، لأن الجسد أول وهو الآخر والنفس آخر وهو الأول ويسمى قلباً. وليس القلب هذه القطعة اللحمية التي في الصدر من الجانب الأيسر لأنه يكون في الدواب والموتى وكل شيء تبصره بعين الظاهر فهو من هذا العالم الذي يسمى عالم الشهادة. أما حقيقة القلب فليس من هذا العالم لكنه من عالم الغيب فهو في هذا العالم غريب (. . .) اعلم أن نفس ابن آدم مختصرة من العالم وفيها من كل صورة في العالم أثر منه: لأن هذه العظام كالجبال ولحمه كالتراب وشعره كالنبات ورأسه مثل السماء وحواسه مثل الكواكب، وتفصيل ذلك طويل. وأيضاً فإن في باطنه صناع العالم (. . .) وشرح ذلك طويل والمقصود أن تعلم كم في باطنك من عوالم مختلفة كلهم مشغولون بخدمتك وأنت في غفلة عنهم وهم لا يستريحون ولا تعرفهم أنت ولا تشكر من أنعم عليك بهم»[32].

ونقرأ، ثالثاً، في «مشكاة الأنوار» فنجد اجتهاداً آخر في تصوير حقيقة «القلب»، وما أكثر ما تحفل مؤلفات الغزالي الصوفية والسلوكية بالحديث عن القلب و «عجائبه»، ونجد معاناة وجهداً في تقريب الصورة إلى الأذهان والاقتراب بها من التوضيح والافهام:

«واعلم أن في قلب الإنسان عيناً هذه صفة كمالها وهي التي يعبر عنها تارة بالعقل، وتارة بالروح، وتارة بالنفس الانساني. ودع عنك العبارات فإنها إذا

(31) الغزالي ـ. الرسالة اللدنية (سبقت الإشارة إليه). ص 25-32.

(32) الغزالي ـ. كيمياء السعادة. مطبعة السعادة، 1343هـ، مصر، ص 6-19.

كثرت أوهمت عند ضعيف البصيرة كثرة المعاني، فنعني به المعنى الـذي يتميز بـه العـاقل عن الـطفل الـرضيع وعن البهيمـة والمجنون، ولنسمـه «عقلاً» متـابعـة للجمهور في الاصطلاح (. . .) فقـد فهمت من هذا أن العـين عينان: ظـاهرة وباطنة. فالظاهـرة من عالم الحس والشهـادة، والباطنـة من عالم آخـر وهو عـالم الملكـوت، ولكـل عـين من العينـين شمس ونـور عنـده تصـير كـاملة الأبصـار (. . .). واعلم أن الشهـادة بالإضـافة إلى عـالم الملكوت كـالقشر بالإضـافة إلى اللب، وكالصورة بالإضافة إلى الروح، وكالطعمة بالإضافة إلى النور»[33].

ولنـا أن نقرأ، إن شئنـا، قولاً رابعـاً في «العلم المحمود والمـذموم» في كتـاب العلم من «احياء علوم الدين» وفي تعيـين مكان هـذا العلم ومكانتـه من العلوم العقلية والشرعية جيعـاً وأن نقتبس، مما ينضـح به السفـر الطويـل من شواهـد وأقوال، بعضاً مما يكتبه في «علم أحوال القلب» وفي «علم المكاشفـة». ثم لنا، ان أردنـا لغة مبـاينة بعض المبـاينة، أن نقف معـه عند ذكـر التـأويـل ومـراتبـه الخمسـة، في شروح لأنواع الـوجود ومـراتبه في «فيصـل التفرقـة بـين الاسـلام والـزندقـة» وخاصـة منها مـا يصير إليـه من نتيجة «قيـام البرهـان على استحـالة الظاهر». ولنا أن نطلب سبل هذا العلم «ومـوازينه» في «القسـطاس المستقيم». وليس هذا التعداد إحصـاء ولا استقصاء إلى مـظان الحديث عن العلم المحمـود (أو الشريف أو الحق. . .) وإنما هو استشهاد وتمثيل. ولا نعتقد، بعد إذ عـددنا الأمثلة والشواهد، أن في الامكان اضافة قول وشروح إلى حديث أبي حامد عن العلم والنفس والصلة بينهما. وقد نضيف، في استنتاج لا نعتقد أننـا نحمل فيـه كلام الغزالي ما ليس يحتمله، وفي قول لا أخالنا نـأتي فيه بمـا يدهش القـارىء، بأن حقيقة هذا العلم مما يعسر تعيين سبيل إليه ووضع برنامج يقود إليـه. فأنت «تحتـاج أن تعرف في ضمن ذلـك أن القلب مثل المـرآة، واللوح المحفـوظ مثـل المرآة أيضاً لأن فيه صورة كل موجـود. وإذا قابلت المـرآة بالمرآة الأخرى حلت صور ما في احداهما في الأخرى. وكذلك تظهـر صور مـا في اللوح المحفوظ إلى

(33) الغـزالي ـ. مشكاة الأنـوار. (تحقيق د. أبو العـلا عفيفي). الدار القـومية للطبـاعة والنشر، 1964، القاهرة، ص 43-50.

القلب إذا كان فارغاً من شهوات الدنيا»[34]. وهذا الفراغ هو الشرط الوحيد. وبلغة المنطق والعقل فهو الشرط الضروري والكافي. وفي عبارة الفيلسوف المتشبع بقراءة صاحب «فيدون» يكون شرط حصول تلك المعرفة، (أو انتقاش ما في مرآة اللوح المحفوظ في مرآة النفس) هو «التطهير»: تطهير النفس مما علق بها من كدورات الحس والالتصاق بالجسد.

«فقد عرفت أن سعادة النفس وكمالها أن تنتقش بحقائق الأمور الإلهية وتتحد بها كأنها هي. وإن ذلك لا يكون إلا بتطهير النفس عن هيئات ردية تقتضيها الشهوة والغضب وذلك بالمجاهدة والعمل. فالعمل للطهارة، والطهارة شرط في ذلك الكمال»[35].

وعند هذه الغاية من النظر وهذا القدر من «العلم» يتضح معنى «العمل» «وأما العمل فلسنا نعني به إلا رياضة الشهوات النفسانية وضبط الغضب وكسر هذه الصفات لتصير مذعنة للعقل»[36]. لا بل إن حقيقة العمل تنكشف لصاحبها انكشافاً متى حصل «علم المكاشفة»، وارتقت به الرياضة والمجاهدة إلى مرتبة «عرفان» فانجلت الحقائق أمامه «كالضوء من سراج الغيب يقع على قلب صاف فارغ لطيف»[37] فلا يبقى بعد هذا إلا أن تطوى الصحف وتصرف الأقلام عن الكتابة والبيان فقد سار «السالك» إلى طريق «يكاد أن يكون الكلام حجاباً عليه ومانعاً عنه»[38].

* * *

صورتان اثنتان ترتسمان للسلوك والعمل: صورة العمل المشدود إلى «المدينة» والمرتبط بمجالها السياسي وعالم علاقاتها البشرية ومراتبها الاجتماعية. وصورة العمل المنجذب إلى الباطن وملكوته والمسحور بالقلب وعجائبه وأسراره.

---

(34) الغزالي ـ. كيمياء السعادة. ص 15.

(35) الغزالي ـ. ميزان العمل (سبق ذكره). ص 221.

(36) المرجع السابق. ص 192.

(37) الغزالي ـ الرسالة اللدنية. (سبقت الإشارة إليه). ص 44.

(38) الغزالي ـ. إحياء علوم الدين ـ. دار المعرفة للطباعة والنشر، د.ت، بيروت. الجزء الأول. ص 23.

والخطاب الأخلاقي الأشعري يطيق الصورتين معاً ويحتملهما، فكل منهما تكشف عن جوانب من مكوناته وعناصره، وعند كل منهما تتجلى علامات التصادم والتصارع بين منطوق السجلين ومضمونهما: سجل الإرث الروحي العربي الاسلامي، وسجل «التراث» الحضاري الإنساني حيث تمتزج الحكمة اليونانية بروحانية الهند وتطفو على السطح أصداء بعيدة، سابقة على الإسلام واليونان معاً، أصداء الغنوصية والهرمسية. وكل من الماوردي والغزالي يجسد إحدى الصورتين ويعبر عنها أفضل تعبير.

وقد يحق لنا أن نتحدث، والآن وقد اتضحت ملامح الصورتين لدينا، عن أيهما الأكثر تمثيلية وتعبيراً عن الفكرة الأشعرية إذ تتعلق بميدان العمل والسلوك وأي الكتابتين يصح اعتماده نموذجاً للخطاب الأخلاقي الأشعري. والحق أنه ليس في وسع الباحث المنصف أن يضحي بأحد الوجهين في سبيل الآخر فالمسألة ليست مسألة تذوق أو اختيار وإنما هي طبيعة نموذج لا يستقيم في الذهن إلا متى اجتمعت الكتابتان معاً وتجاورتا ليقوم بينهما الحوار الضروري والطبيعي. ولا شك أن كتاب «أدب الدنيا والدين»، لكل الأسباب التي اجتهدنا في إظهارها، يمثل العقيدة الأشعرية في سعيها في البحث عن المثل الأعلى في السلوك والأخلاق حيث يتآلف المكون الديني من جانب والوجدان العربي، بقيمه وأذواقه، من جانب ثان مع المكونات الحضارية المتنوعة التي تجعل صاحبها يرقى إلى مراتب عليا من الانفتاح على رحاب الفكر البشري الشمولي. كما أن الكتاب يصور بعض مظاهر الضيق والتوتر الناشئين، أحياناً، عن نوع من «عسر هضم» بعض العناصرالاغريقية. وهو لذلك كتاب يقوم بما تقوم مؤلفات الأخلاق إذ تشرع لقواعد العمل وأنماط السلوك المحمود. ولكن الغزالي، من جهة أخرى، وبسبب ما نقرؤه في كتبه المتنوعة بل والمتناقضة يقدم صوراً أخرى تعبر عما يعتري النظر أحياناً حيث يتسع هامش الحياة الروحية ويستطيل ويتضخم الحديث عن «القلب» فيحتل الميدان ويكتسحه اكتساحاً وهو يقصي بعيداً كل تقاليد القول الأرسطي في السلوك والأخلاق. ولكن من العسير على قارىء الغزالي «المفكر الأخلاقي»، بل وإلى حد ما «الغزالي الصوفي»، أن يقرر في سهولة ويسر بأن المثل الأعلى اليوناني، في الأخلاق، والأرسطي منه

خاصة، يغيب كلية فلا يكون له البتة حضور. وليس لنا أن نعود ثانية إلى ما أسلفنا القول فيه في شخصية الغزالي الفكرية ودلالاتها على الفكر الأشعري فكل الفصول السابقة تصور لنا كيف أن أبا حامد يمثل بمؤلفاته، في الكلام وأصول الفقه وفي تقريبه للمنطق الأرسطي، تلخيصاً للأشعرية في مراحلها السابقة عليه ومجاوزة له في الوقت ذاته وأنه، بالتالي، خلاصة الأشعرية في عصرها الكلاسيكي. والغزالي في ذلك كله بالنظر إلى ما يشده إلى تراث الأوائل من صلة ويربطه به من روابط.

ولو أنا أمسكنا بكتاب «أدب الدنيا والدين» وأمسكنا بالثانية، إن أمكن ذلك، بكل من «ميزان العمل» و «إحياء علوم الدين» و «كيمياء السعادة» وما شاكلها من الرسائل التي تسهب في الحديث عن القلب والباطن ثم لو أنا تساءلنا عن طبيعة الخطاب الأخلاقي الأشعري ومكوناته لما وجدنا أنا نخلص إلى نتائج بعيدة حقاً. وما نرى إلا أننا نعيد ما حاولنا التعبير عنه في ثنايا الفصل وفي فقراته مما يطرحه حضور «النموذج الذهني» (كما رسمه مفكرو الاسلام للعمل والسلوك في «عصر التدوين») في النظام المعرفي من أسئلة وما يثيره من قضايا تتعلق بالموقف من «تراث الأوائل» وما يخلقه الاتجاه نحو الفعل والعمل من صعوبات ومشاكل. ولكن الفصل في الفعل والعمل بين «الأخلاق» وبين «السياسة» لا يكون إلا فصلاً عسيراً متعذراً أو لعله لا يجوز إلا لضرورة العرض ومقتضياته وأما عند الفحص والتحليل فهو لا يكون ولا يستقيم. وليس «الغزالي الصوفي» ذاته، في البناء الأشعري، إلا الوجه الآخر للعمل الأخلاقي السياسي فلا يدرك إلا من خلاله ولا يفهم إلا بالنظر إليه.

لا يمكن القول في الخطاب الأخلاقي الأشعري، من حيث هو قول في العمل والسلوك، إلا بالنظر في القوى الأشعري في العمل حيث يكون متعلقه هو «المدينة» كلها وحيث يكون مداره هو الحاكم والمحكوم معاً ومحيطه الحيوي هو التاريخ. ولذلك القول عند المفكر الأشعري نعت معلوم هو «التدبير». وإذن فلا سبيل إلى القول في «الأخلاق» في معزل عن القول في «السياسة» أو، بالأحرى، إن في القول في الخطاب السياسي الأشعري تضمين للقول في الخطاب الأخلاقي واستلزام له ولكن العكس لا يكون في الأحوال كلها ممكناً.

الفصل الثامن

النصيحة والتدبير

«علم الدين: أصله وطريقة الاستدلال بالشاهد على الغائب وبالمتفق عليه على المختلف فيه، وجهة استخراج الرأي - وهذا هو علم السياسة على الحقيقة».

الماوردي - نصيحة الملوك

«فكان الفقيه معلم السلطان ومرشده إلى طريق سياسة الخلق وضبطهم لينتظم باستقامتهم أمورهم في الدنيا».

الغزالي - إحياء علوم الدين

يميز صاحب «إحياء علوم الدين» بين فن الفقه ونظر الفقيه من جهة أولى، وفن «السلوك» أو «المعاملة» وعمل المرشد الروحي من جهة ثانية. ومسائل الدين كلها، من عادات وعبادات على السواء، تتعلق بالنظرين وتكون موضعاً لعمل كل من الفقيه والمرشد الروحي. فالصلاة، على سبيل المثال، سلوك تعبدي وتعبير عن الصلة التي تقوم بين المؤمن وخالقه فهي تستدعي لذلك كله ما تستدعيه هذه المناجاة من ذل وخشوع، في الوقوف بين يدي الرب، وتتطلب ما يتطلبه جلال الموقف من إحضار للقلب وصدق للباطن. ولكن الصلاة، مع ذلك، مجموعة حركات وأعمال تضبطها جملة من القواعد والأحكام الدقيقة، في

مـراعاتهـا تكون الصحـة وفي الاخلال بهـا يكون بـطلان الصلاة وفسـادهـا من النـاحية الشرعيـة وفي ذلك كله لا مـدخل لقلب أو بـاطن. بحكم الفقيـه عـلى صـلاة المصلي بـالصحة «إذا أتى بصـورة الأعمال مـع ظاهـر الشروط، وإن كان غافلاً في جميع صلاته من أولها إلى آخرها مشغولاً بالتفكير في حساب معـاملاتـه في السوق (. . .) فأما الخشوع وإحضار القلب، الذي هـو عمل الآخـرة، وبه ينفع العمل الـظاهر، فـلا يتعرض لـه الفقيه ولـو تعرض لـه لكان خـارجاً عن فنه»[1]، فالفقيه والمرشـد الروحي يقفـان، أو يكادا، عـلى طرفي نقيض: «فـإن جميع نظر الفقيه مرتبط بالدنيا التي بها صلاح طريق الآخرة»، والمرشـد الروحي همه وعمله «ما يتعلق بمصالح الآخرة وهو علم أحوال القلب وأخلاقـه المحمودة والمـذمومـة». والفقيه وثيق الصلة بعـالم الدنيـا وأمور الخلق من جهـة أنهم بشر تحـدث بينهم الخصومـات وتنشأ النـزاعات بحكم مـا يحركهم من نـوازع وأهواء وغرائز. «فالفقيه هو العالم بقانون السياسة وطريق التوسط بين الخلق إذا تنازعوا بحكم الشهـوات» (. . .) وحـاصـل فن الفقـه معـرفـة طـرق السيـاسـة والحراسة»[2].

مـوقع الفقيـه يجعله حكماً بـين الناس فهـو يقضي بينهم بما يعلمـه من أحكام الحلال والحرام، وبما يمكن أن يبلغه من أحكام، غير منصوص عليها ولا مجمع، عن طريق الفتيا والاجتهـاد. ولكن للفقيه مـوقعاً آخـر، ربما كـان أعظم خـطراً وأضخم مسؤولية: ذلك الموقع هـو ما يحصـل له عنـد الاتصال بـالسياسـة، في معناها العملي الدقيق والمباشر، والالتقاء بـالساسـة والحكام، المـالكين الفعليـين لزمام الأمور. والصلة بين الفقيه والحاكم تتصل من أكثر من جهـة وتقوم لأكـثر من سبب: فالسلطان لا يطلب من الفقيه ما لديه من معرفة «تقنية» بأمور الدين (عبادات ومعاملات)، بل هو يريـد منه أن يكـون عليه مشيـراً في قضايـا تتعلق بالممارسة السياسية الفعلية ويطلب منه، متى اقتضت السياسة ذلـك، أن يجد لمـا يقوم به المسوغ والتبريـر من الشرع. والفقيه لا يكـون «فروعيـاً» فحسب بحكم

(1) الغـزالي ـ إحياء علوم الـدين ـ. دار المعرفـة، د.ت، بـيروت (خمسـة أجـزاء) الجـزء الأول. صفحة 18.

(2) المرجع السـابق. ص 17-19.

بالتحليل والتحريم ويفتي بالإباحة أو الحظر في نازلة من النوازل، بل هو «أصولي» يرقى به نظره إلى مرتبة القادر على استخلاص العظة والعبرة من أخبار الأمم السالفة والممالك المتقدمة وعمل الخلفاء السابقين، وهو لذلك معلم للسلطان ومرشد له على حد تعبير الغزالي. ولو شئنا أن نعبر عن العلاقة التي تقوم بين الفقه والسياسة، وطلبنا العبارة المعروفة في سياق الفكر السياسي في الاسلام، لقلنا عن تلك الصلة إنها فن التدبير: تدبير شؤون الخلق، وتدبير شؤون الرئاسة والسلطة. وقد يلزم، من أجل توضيح أفضل لهذه الصلة، أن ننظر إلى «تدبير الفقيه» في هذا السياق العام للفكر السياسي في الاسلام أو انه يلزمنا، تخفيفاً لهذه الشروط وخوفاً من الابتعاد عن طبيعة بحثنا وما التزمنا به، أن نتوقف عند بعض المقارنات العامة والسريعة بين مفهوم «التدبير» في العبارات المختلفة.

يحفل التراث العربي الاسلامي بجملة من كتب آداب السياسة والنصائح والمواعظ التي ترجع كلها إلى أمور السلطان، وحسن تدبير شؤون الرعية والامارة. وربما كانت النصوص، لكثرتها، أكبر من أن تحصى وأعظم من أن تعدد وتذكر، ولكننا نشير إلى البعض منها لاتساع تداولها واشتمال عدد من كتب الأدب والمنتخبات عليها. فنحن نذكر كتب عبد الله ابن المقفع، ونذكر الجاحظ في كتابه «التاج في أخلاق الملوك» (. . .)، (أو المنسوب إليه على كل حال) ونذكر ابن قتيبة الدينوري في «عيون الأخبار»، ونذكر، في مثل أخير ونموذج فريد كتاب أبي الوفاء المبشر بن فاتك «مختار الحكم ومحاسن الكلم».

اشتهر «كليلة ودمنة» ككتاب في الأخلاق تلتمس فيه الحكمة على لسان الحيوانات وتقتبس الموعظة مما ترتكبه من أخطاء وتقع فيه من مزالق نتيجة الأهواء والنوازع. ولكن هذا الحوار بين الحكيم الفارسي «بيدبا» وتلميذه الملك يتسع، في غير عناء، لتأويل سياسي جلي ما دام الحاكم يخرج من النظر فيه بدروس وعبر تلهمه في قراراته وأفعاله. واشتهر بجانب الكتاب الفارسي المعرب، أو المجهول الأصل (ولهذا الجهل بالمؤلف دلالة سنرجع إليها) نص آخر هو «الأدب الكبير». فابن المقفع، وإن كان يخاطب في الكتاب «طالب الأدب» الذي قد يصبح يوماً ما كاتباً للسلطان أو يدخل في عداد خاصته، فإنه يخصص

باباً طويلاً «في وصف الحذر إذا تقلدت شيئاً من أمـر السلطان وغيره» وآخـر في «صحبة السلطان»، وآخر في ذكر «أصناف الملوك» وبالتالي فهو يكتب في التدبير وفنونه. وقصد ابن المقفع يغدو أكثر وضوحاً وقـوله أكـثر صراحة وجـلاء في كل من «رسالة الصحـابة» و «يتيمـة السلطان». فأمـا في الأولى فهو يخـاطب الخليفة العباسي خطاب اشارة عليه فيما يصلح به أمر العامة، وهو، وإن كان يقول إنـه «لا يزيد صـاحب الرأي عـلى أن يكون مخبـراً أو مذكـراً»[3] فإنـه يجزم «علماً لا يخالطه شك أن عامة قط لم تصلح من قبل أنفسها، وأنها لم يأتها الصلاح إلا من قبل امامها». ويشير عليه بوجـوب الزيـادة في أعطيـات الجند وأرزاقهم «وإنمـا يحتاج الجند اليوم إلى ما يحتاجون إليه من كثرة الـرزق لغلاء الأسعـار»[4]. وأما في الثانية فهو يقرأ له كل مـا أمكنه أن يجـده من حكم الأمم السالفـة وآدابها في فنون السياسـة والإمارة وعصـارة ما يجـده من حكمة بليغـة وقول فصـل، فهي نصيحة «يتيمة» لا يمكن أن يختص بها أحد غـير أمير المؤمنـين، هي قول الحكيم (وقد طلب منه أن يصف بوصف جامع كلاً من الـدولة والعقـل والعافيـة، وأن يفاضل بينها إن استطاع) وقـد حسم الأمر: «وأنت أيتهـا الدولـة فقوة، وقهـر، وتدبير»[5]. ولكن حقيقة الأمر أن الحدين الأول والثاني (القوة والقهر) مـلازمان للحد الثالث (التدبير) بل هما نعتان له ومضافان إليه.

لا أتوقف عند الجاحظ في «التاج» ولا عند ابن قتيبة في «عيـون الأخبار» وإن كنت أشير أن كليهما قد أخذا من ابن المقفع شيئاً غير يسير على ما في نظريهما من تبـاعد واختـلاف بحكم اعتزال الأول منهـما وانتماء الثـاني، الجلي، إلى الـدائـرة السنية. وبهذه الإشارة أقصد التنبيه، مرة أخرى، على ما سبق منا القول فيه (في الفصـل السابق) من اشـتراك في الإرث الحضـاري وانتـماء إلى الفضـاء المعـرفي الواحد. ولكني أريد أن أتريث برهة وجيزة عند صـاحب «مختار الحكم ومحـاسن الكلم». يقول في خطبة كتابه:

(3) عبد الله بن المقفع ـ. رسالة الصحابة. ضمن مجموع «رسائل البلغاء» ـ نشر محمد كرد عـلي، لجنة التأليف والترجمة والنشر. القاهرة، 1946، ص 118.

(4) المرجع السـابق. ص 124-133.

(5) ابن المقفع ـ. يتيمة السلطان. ضمن المجموع المذكور أعلاه. ص 171.

«وكنت قد قرأت كتباً فيها أشياء من آداب الحكماء اليونانيين ومواعظ العلماء المتقدمين. فرأيت فيها وصايا أعجبتني ومواعظ إلتاطت بقلبي وآداباً استحسنتها نفسي يكثر انتفاع المتدبر لها وتعظم فائدة العامل بها: فيها جذب إلى فعل الخير وتنبيه على حسن السياسة وترغيب في التزود إلى الآخرة. فحداني ذلك على أن جمعت منها في كتابي هذا ما رأيته نافعاً»[6].

وما نحاه من جمع من «مختار الحكم» هو الاتيان بأقوال الأنبياء وخطبهم، كتب اليونان (شيت بن آدم، ادريس أو هرمس، صاب بن ادريس - وإليه تنسب الصابئة كما يذكر) فخطب الحكماء (هومير، سولون، زينون، ابقراط، فيثاغوراس، ديوجين...)، فكلام الفلاسفة الثلاثة الكبار (سقراط، أفلاطون، أرسطو) ثم يحصي عديداً من أخبار الاسكندر ومواعظه، ويأتي بأقوال مشاهير الأطباء، مثل جالينوس، والعلماء، مثل بطليموس. ثم إنه يأتي بباب جامع «لأقوال جماعة من الحكماء عرفت أسماؤهم ولم يوجد لكل واحد منهم ما يصلح أن يفرد له باب يجمعه في موضع واحد». وختام ما استحسنه من كلم وما اختاره من حكم جعله «باب آداب لم يعرف قائلها فجمعت في موضع واحد»، وهنا يلزم التنبيه إلى جملة أشياء. منها أولاً أنه يجعلها «مسك الختام»، فهو يريد لها أن تكون آخر ما يعلق بذهن قارئه فهو، في الحقيقة، خلاصة ما يستصفيه من عبرة وموعظة بعد أن عرض لخطب وأقوال كل من أتى بهم من الأنبياء، والحكماء، والفلاسفة، والأطباء، والعلماء. ومنها، ثانياً، أن القارىء سرعان ما يجد أن قراءات أبي الوفاء في كتب «الحكماء اليونانيين ومواعظ العلماء المتقدمين» قد انتهت به إلى «أسلمة» جل ما قرأه فهو إذن قد قام بـ «قراءة» تلك الكتب، على نحو ما تحتمله هذه اللفظة في عبارتنا اليوم: بمعنى أنه كان يقرأ وهو يستحضر كامل خزانه المعرفي، وانتماءه الحضاري العربي، ومعتقده الديني فهو «طالب أدب»، على حد تعبير ابن المقفع، وهو صاحب «ضالة» يلتمسها حيث يجدها. وليس من الضروري في شيء أن تنسب لقائل أو يعلم لها صاحب

(6) المبشر بن فاتك ـ. مختار الحكم ومحاسن الكلم. (تحقيق عبد الرحمن بدوي) ـ. المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1980. بيروت، ص 2.

فليس ذلك شرطاً في المعرفة، بل وقد يستحسن «نسيان» المؤلف واهماله ويجمل بالباحث عن الضالة (= الحكمة) وبالراغب في الأدب، أحياناً، ألا ينسب القول لقائل. وقد لا يعدو عمل «طالب الأدب» فعل الفلاح الذي يغرس حقلاً فيتعهده بالرعاية والحراسة، ولا يعدو المؤلف أن يكون، «فزاعة» يجعلها لتخويف الطير وصرفها عن اختطاف البذرة فكأنه «مؤلف من قش»(7) قد يخيف السارق تحت ستار الليل وظلامه ولكنه لا يخدع الناظر العاقل، في ضوء النهار وجلائه. وقد يبحث الدارس، ويوفق، في ارجاع الأقوال إلى أصحابها وردها إلى أصولها ومصادرها ولكن بحثه هذا يكون في غير كبير طائل: وقد يفيد في معرفة بعض مكونات الثقافة السياسية الحكيمة ومصادرها، ولكنه لا يوصل إلى معنى تلك الثقافة ذاتها وارتباط المنتمي إليها بها.

في التراث العربي الاسلامي إذن نتف ومتفرقات تستقصي وتستجمع فتفيد كلها الحديث عن وجوب الأخذ بحكم الأمم المتقدمة وتجاربها، في السياسة والامارة، والاتعاظ بأخبارها وأحوالها وكذا الاتعاظ، اتعاظ الملوك والحكام، بما كان من عظمائها وكبارها في شؤون الحكم والتدبير. ولكن الفقيه وإن كان لذلك التراث قارئاً، وهو قارىء له على نحو ما سنرى، ولو كان همه «معرفة طرق السياسة والحراسة» فنظره مختلف وطريقه متغاير وإن أخذ من معاني «التدبير» على ما تورده كل النصوص التي أشرنا إليها بنصيب وافر أحياناً. وإنما هو إرث يدخل في تكوين قاعدة شخصيته الفكرية أو «شخصيته القاعدية»، وهو يلتقي في الاقتباس من ذلك السجل الثقافي مع ناظر آخر في السياسة، غيره، ومشارك له في العبارة: عبارة التدبير. وكما أنا عرجنا على معاني «التدبير» في عبارة بعض من ذكرنا من الأدباء وطلاب الحكمة، فإنا نقف، وقفة ايجاز كثير واختصار شديد، عند المعنى الذي يفيده «التدبير» في عبارة فلاسفة الاسلام.

---

(7) تعبير نقتبسه من الأستاذ عبد الفتاح كيليطو.

Abdelfattah Kilito-. L'auteur ses doubles. L'auter et ses doubles-. Les éditions du seuil (collection poetique,) Paris, 1985.

انظر، على الخصوص، الفصل السابع من الكتاب في حديثه عن «الجاحظ والتزييف»، حيث يعترف أبو عثمان بنسبة كثير من أقواله الشخصية إلى غيره احتماء وراء سلطتهم المعرفية ونفاذ قولهم لقوة تأثيرهم في القارىء. ص 72-82.

يشترط أبو نصر الفارابي، في قيام «المدينة الفاضلة»، وجوب تحقق «الرئاسة الفاضلة». ولكن الرئاسة الفاضلة ذاتها لا تكون إلا باجتماع شروط كثيرة يشرحها معنى الفيلسوف الرئيس عند أفلاطون، من وجه أول، ويفسرها عمل الفيلسوف ووظيفته عند أرسطو، من وجه ثان. فالعالم له نظام معلوم، بل يكون وحسب قوانينه يسير، والموجودات مراتب وتراتب. بالمراتب يكون خضوع الموجودات لبعضها البعض، حسب ما يكون لها من الرتبة وما تتوفر عليه من الشرف، وبالترتيب الطبيعي تتسلسل وترتقي نحو الأعلى في المرتبة إلى أن تبلغ الرتبة العليا التي هي رئاسة مطلقاً: تدبر من دونها وتتدبر بأمرها وحده «ولا يزال يرتقي على كمال هذا النظام من رتبة رئاسة إلى رتبة رئاسة أكمل منها إلى أن ينتهي إلى رتبة لا يمكن أن يكون فيها إلا موجود واحد: واحد في العدد، وواحد من كل وجوه الوحدة»[8]. ومما في العالم من نظام تكون الوحدة في الوجود والموجودات، وإن بدت الكثرة، ويكون التوافق والانسجام، وإن بدا النفور والاختلاف. ولكن هذا كله لا يكون إلا لأن للعالم «مدبراً» ولأن في الأمر كله تقدير وتدبير. والفيلسوف، دون غيره، يستطيع أن يفهم هذا النظام وذاك الترتيب فهو، إذ يرتقي في «جدل صاعد»، يستطيع أن يصعد بفكره من المكونات البسيطة «التي ليست لها رئاسة على شيء أصلاً وإنما تصدر عنها من الأفعال التي تخدم بها فقط» فيرتقي ويرتقي إلى أن يبلغ «ذلك الأول الواحد الأقدم الذي لا شيء يمكن أن يكون أشد تقدماً منه». ثم هو إذ ينزل، بعد ذلك، في «جدل هابط» يقدر على معرفة الكيفية التي تكون بها الوحدة عن الكثرة ويخترق الأمر الواحد الصادر عنه كل الموجودات وجميع الرتب والمراتب. وحيث إن الاجتماع البشري لا يكون فاضلاً حقاً إلا إذا كان على غرار نظام العالم وحسنه، والرئيس لا يكون فاضلاً إلا متى كان عمله «تأسياً» بعمل مدبر العالم واقتداء به فإن القادر على بناء «المدينة الفاضلة» أولاً، ثم على رئاستها ثانياً هو الفيلسوف. فالفلسفة، في المناخ المعرفي الأفلاطوني، تقترن بالسياسة فلا تكون إلا بها كما أن السياسة، على الوجه اللائق والأحق، لا تتم إلا بحصول

---

(8) الفارابي ـ. كتاب الملة ونصوص أخرى ـ. (تحقيق محسن مهدي) ـ. دار المشرق، 1968، بيروت، ص 62.

الفلسفة. ولذلك فالفارابي يخلص إلى أنه «يلزم أن يكون الرئيس الأول للمدينة الفاضلة قد عرف الفلسفة النظرية على التمام لأنه لا يمكن أن يقف على شيء مما في العالم من تدبير الله تعالى حتى يتأسى به إلا من هناك»[9]. فالفلسفة شرط ضروري وكافٍ لاقتدار «مدبر الأمة» (وهو الرئيس الفاضل) على اكتناه سر عمل «مدبر العالم» (وهو الله) وهي الشرط نفسه للاقتدار على تبين التناظر اللازم تحقيقه بين «تدبير العالم» (وهو الكون كله في تعدده واختلاف موجوداته وكثرتها)، و «تدبير الأمة» (وهي علامة الاجتماع البشري وصورته المثلى). وهكذا فإن التدبير لا يكون مجرد اقتران بين الفلسفة والسياسة وانما هو تداخل وتفاعل بينهما وحضور قوي وحاسم ومهيمن للفلسفة في السياسة.

لقد بلغ الأخذ والاقتباس عن «آداب الحكماء اليونانيين» أقصى ما يمكن بلوغه في النظر السياسي في الاسلام مع الفارابي، فهو اتحاد معه وانصهار فيه مع الحرص على وساطة «الملة المشتركة» أو الدين الواحد، ولكن هذا الأخذ عند الفارابي عكس كل الصعوبات والمشاكل العويصة الناجمة عن ذلك. وعند الفيلسوف بلغ الأمر، في نظر السلطان الفعلي والحاكم الحقيقي، المدى الأقصى الذي لا يمكن مجاراته فيه، إذ يريد الاستئثار بالسلطة والاستحواذ عليها فلا يمكن الاستماع إليه أو الأخذ منه. وإنما السلطان يطلب ناصحاً ومشيراً عليه بما عساه ينبو له ما يرجع إليه، على الحقيقة، من تدبير: تدبير شؤون الأمة، وتدبير شؤون الدولة والامارة، فكيف يكون ارشاد الفقيه ونصيحته أو ما الرأي في اتصال النصيحة بالتدبير العملي؟ وبالأحرى: ما التدبير في عبارة الفقيه؟

* * *

أول ما يستهل به الفقهاء مؤلفاتهم السياسية، سواء ما كان منها تشريعاً فقهياً أو كان نظراً وتدبراً في أحوال الممالك والأمم، هو التأكيد على الطابع الديني للنصيحة ودلالة الكتابة فيها على التزام صاحبها بأمر الشرع. ذلك ما نجده عند القاضي أبي يوسف، مؤلف «كتاب الخراج»، وهو من سار الدارسون على اعتباره أقدم فقيه كتب في الموضوع. فالقاضي يعقوب بن ابراهيم، جليس

(9) المرجع السابق. ص 66.

هارون الرشيد والمقرب إليه، يصدر كتابه (في الإجابة عن أسئلة الرشيد المتعلقة بمعرفة أحكام جباية الخراج وما إليه من صدقات وعشور) بمقدمة يضمنها جملة من المواعظ المعززة بأحاديث النبي وبأقوال السلف وأخبارهم. ومن جملة ما ضمنه في تلك المقدمة، الشهيرة رغم قصرها، قوله: «وقد كتبت لك ما أمرت به وشرحته لك وبينته. فتفقهه وتدبره، وردد قراءته حتى تحفظه: فإني قد اجتهدت لك في ذلك ولم آلك والمسلمين نصحاً، ابتغاء وجه الله وثوابه وخوف عقابه»[10]. وأبو الحسن الماوردي سيقول في تصدير كتابه الشهير (الأحكام السلطانية): «أفردت لها كتاباً امتثلت فيه أمر من لزمت طاعته ليعلم مذاهب الفقهاء فيما له منها فيستوفيه وما عليه منها فيوفيه»[11]. وإذا كان قول الماوردي هنا يشير إلى ما نحن بصدده من معنى الصلة بين الفقيه والسلطان (الفقيه يشير والسلطان يقرر ويختار)، فإن هناك مغزى آخر يكشف عنه هذا القول: وهو اعتبار المؤلف عمله امتثالاً لأمر «من لزمت طاعته». والطاعة، طاعة أولي الأمر، تلزم الفقيه من جهة الشرع مثلما أن نصحه مما يجب عليه بل إن النصيحة بعض من الطاعة وجزء منها. ولذلك فإن الماوردي، مرشد السلطان في «نصيحة الملوك» وما شاكله من المؤلفات الأخرى، مما سنذكره لاحقاً، يرى أن الداعي الأول والأكبر إلى النصيحة هو الأمر الديني، أي الشرع. فهو يستشهد بقوله في القرآن الكريم: **﴿إن الذين يكتمون ما أنزلنا من البينات والهدى من بعد ما بيناه للناس في الكتاب أولئك يلعنهم الله ويلعنهم اللاعنون﴾** (البقرة: 146). كما يستشهد بغيرها. وهو يأتي بعدد من الأحاديث النبوية ومنها: «الدين النصيحة. قلنا لمن؟ قال: لله ولكتابه ولرسوله ولأئمة المسلمين وعامتهم». فالنصيحة للملوك واجب ديني لأن صلاح العالم وصلاح الأمة، في دينها ودنياها معاً، يكونان في صلاح الملوك. وهو لذلك يقول عن «نصيحة الملوك»: «أردنا أن نجعل كتابنا هذا كتاباً دينياً، نريهم فيه مصالح معادهم ومعاشهم ونظام ممالكهم وأحوالهم، بكتاب الله رب العالمين وسنن الرسول، ﷺ، والخلفاء الراشدين ونحذرهم سوء المصرع ولؤم الميتة وقبح

(10) القاضي أبو يوسف ـ. كتاب الخراج ـ. المطبعة السلفية، 1392 هجرية، القاهرة، ص 6.

(11) أبو الحسن الماوردي ـ. الأحكام السلطانية ـ. نشرة النعساني، 1909، القاهرة. ص 3.

الأحدوثة واستحقاق العقوبة عاجلاً وآجلاً»[12]. يقول عن الكتاب ذلك وإن كان قد ضمنه أبواباً تتعلق بسياسة الخاصة من الأهل والولد والخدم، وأخرى تتعلق بسياسة العامة، وأخرى منها ما يتعلق بتدبير الأموال، ومنها ما يتعلق بتدبير الأعداء «وأهل الخيانات» فضلاً عن باب يسهب فيه في عرض الأسباب التي «من جهتها يعرض الفساد في الممالك والملك». يقول ذلك عن كتابه وإن كان قد ضمنه كثيراً من «أخبار» الفرس واليونان ورجع فيه ليقتبس أقوالاً تطول أحياناً من «عهد أردشير» وخطب أرسطو إلى الاسكندر، لكثير مما عرضنا له بالإشارة في جزء سابق من هذا الفصل. فالكتاب كتاب «ديني» من حيث الغاية والقصد لا من حيث المحتوى والمضمون، ولو حكمنا على الكتاب من حيث محتواه فحسب، وجردناه عن الهدف الذي يروم تحقيقه وفصلناه عن القصد الذي يحركه، فقد لا نجد فيه ما يجاوز عمل من ذكرنا من المتقدمين من طلاب الأدب والباحثين عن تدوين الحكم والمواعظ. إنه كتاب ديني من جهة انتماء صاحبه إلى علم من العلوم الدينية، هو الفقه، ومن جهة أنه تدبر في أحوال الممالك والملوك بلغة الفقه ومصطلحه، وبآلياته في المعالجة والتحليل.

فكيف يقرأ الفقيه تاريخ الأمم والدول والملوك إذن؟

* * *

لا يقرأ الفقيه ذلك التاريخ باعتباره فقيهاً «فروعياً»، همه الرجوع إلى القواعد والقوانين المدونة والحكم بالنظر إلى منطوقها ومضمونها، بل هو يقرأ في التاريخ قراءة «الأصولي». وأخص وجوه عمل الأصولي هو، كما نعلم، الاجتهاد والتعليل: الاجتهاد في الحصول على الأحكام الملائمة، فيما لم يكن فيه نص صريح من كتاب أو سنة ولم ينعقد عليه اجماع، وإيجاد العلة لما استوجبته «المصلحة» من نظر أو عمل. والعلامة المميزة للاجتهاد هي القياس: قياس الأشباه والنظائر، وقياس ما كان مجهولاً على ما كان معلوماً ومألوفاً. ففي عمله مقيس عليه، هو الأصل، ومقيس، هو الفرع، وبين الأصل والفرع ناظم أو

---

(12) الماوردي - نصيحة الملوك -. (تحقيق محمد جاسم الحديثي). دار الشؤون الثقافية العامة بوزارة الثقافة بالعراق - بغداد 1986. ص 197.

جامع هو العلة، ولعملية القياس كلها غاية وهدف هي إصدار الحكم. فالفقيه إذ يقرأ التاريخ، وهو يروم الحصول على العبرة والعظة، فهو إذن يرتكن إلى «أصل» يطمئن إلى القياس عليه. وأما الفرع فهو كل «تدبير» بشري لا يخرج عما جعله الله في الخلق سنة وطبعاً ولذلك فإن، بين الأصل والفرع، جامعاً وبالتالي علة، والعلة هي الدرس والعظة. فلا يبقى إلا الحكم وأمره هنا بين، فهو النصيحة والمشورة التي يجعلها الفقيه تحت نظر السلطان.

ولكن الأصولي لا بد له من مذهب في الكلام ينتمي إليه ولا بد له من مبادىء وقواعد هي التي تتقرر لفنه في أصول الدين ولا معنى لرجوعنا، ثانية، إلى ما كنا قد بسطنا القول فيه في الصلة بين أصول الدين وأصول الفقه، وما كنا قد نبهنا إليه، في مواضعه، من كيفيات يكون بها جريان الأصول المذهبية (= الكلامية) في أصول الفقه ومباحثه وقضاياه. ذلك ما كان، بالضرورة، حاضراً في فكر الغزالي لما تحدث عن الصلة بين المعلم والمرشد (= الفقيه) والسلطان. وإذن فنحن نصير إلى القول بأن الفقيه يقرأ تاريخ الأمم والدول والملوك قراءة أشعري يصدر في قراءته، ومن ثم في نتيجة القراءة، عن مقتضيات المذهب الأشعري ومستلزماته كلها. وقد يلزمنا التنبيه إلى أمر هام كان في تاريخ الفكر الاسلامي عن عمل الفقهاء الأشاعرة وهو أن تلك لحظة انتاج خصيبة من لحظات الثقافة العربية الاسلامية في العصر الوسيط، لحظة كان من نتائجها حصول تغير كيفي في الفقه: مباحثه وتقنيات عمله، إذ لامس البحث السياسي ملامسة غير خفيفة وهذا من جانب أول. ولحظة كان من أثرها، من جانب ثان، حدوث نقلة كيفية في النظر السياسي الأشعري. ولكنا لا نستعجل نتائج سيوصلنا إليها بحثنا في الفصل المقبل، فلنكتف بمجرد الإشارة والتمهيد ولننظر فيما يكون من شأن قراءة الأصولي الأشعري لهذا التاريخ.

للنظر في التاريخ «الوعظي» هذا مبرر ومسوغ أو «علة» (بلغة الفقيه) وذلك ما يفيده لفظ «العادة» في عبارة الأشاعرة. فالعادة، هذا المفهوم المحوري في الخطاب الأشعري، وقد أجراها الله على نظام ثابت معلوم وجعلها في الخلق «طبيعة» و«سنة» هي ما يبرر قراءة التاريخ ويجعل الناظر مطمئناً إلى امكان

الوقوع فيه على العظة النافعة والدرس المفيد. والعادة هي ما يفسر للمتأمل الناظر ما «جرت عليه أمور العالم»، فهو إذن يدرك أن تلك الأمور لا تكون عبثاً وإنما لها ضوابط توجهها وغايات ترشدها. وهي ما يمكنه من الاطمئنان إلى معقولية تبين أن ما «استمرت عليه عادات الأمم» فإنه يؤول إلى مبدأ نقدر به على الفهم ونتمكن بواسطته من الوقوع على المعنى. وكما أن المتكلم الأشعري قد وجد أن «العادة» قد حلت اشكالات كلامية معقدة واقتدرت على انقاذ العقل من الورطة التي يقع فيها عند المعتزلة، من جانب، وعند «الحشوية»، من جانب آخر، فإن الفقيه يجد فيها مفتاحاً لقراءة التاريخ الذي يريد أن يلتمس منه المشورة والنصيحة، لا بل وهو يجد فيها ركيزة يستند إليها ودرعاً واقياً يعصمه من الوقوع في الزلل والخطأ.

لا يقرأ الفقيه الأشعري التاريخ قراءة تستهدف العلم، مجرد العلم، بأخبار الأمم المتقدمة فهو ليس مؤرخاً يروم معرفة الوقائع والأحداث وإنما لنظره هدف جلي وموجه واضح هو الانتفاع بتلك القراءة في الحاضر. والفقيه، في هذه اللحظة الأولى من القراءة، لا يريد «التاريخ» (= الماضي) حجة على الحاضر أو حجة له من جهة تشريع الأحكام العملية، فتلك مهمة اللحظة الثانية، بل هو يطلب تلك القراءة سبيلاً إلى «استخراج الرأي». والرأي المرام هو ما كان نتيجة نظر وتدبر فهو الثمرة التي يجنيها الناظر والتي له، إن شاء، أن يعمل تأسياً واقتداء بما ساق إليها. والنظر على هذا النحو لا يحصل لصاحبه إلا متى توسل بتلك الطريقة التي يسميها المتكلم الأشعري (ويقبلها في الغالب الأعم) بطريقة «الاستدلال بالشاهد على الغائب» أو «قياس الشاهد على الغائب» ـ فأما المستدل عليه فهو ما كان يعتبر واقعة جديدة أو، كما يقول الفقهاء «نازلة» ـ ومن اليسير أن نتصور أنه، في مجال السياسة والتدبير، ما يجابه الأمير من أمر جديد لا يحتمل التسويف، فهو مطالب بالبت فيه فوراً (وأقرب مثل إلى التصور، في التاريخ الاسلامي، هو المتعلق بالجند ومطالبتهم الدائمة بالمزيد من الأعطية والامتيازات). وأما المستدل به فهو، عند قارىء «التاريخ الوعظي»، ما كان يعتبر في الأمم والممالك المتقدمة أمراً جرت عليه العادة واستقرت. والشاهد، في مجال النصيحة والبحث عن العظة والعبرة، هو التاريخ البشري وقد أصبح مجالاً

للنظر وميداناً للتأمل والاعتبار. إنه إذن ما قام به الملوك الكبار الذين كان لحكمهم شأن وشأو ولدولتهم قوة وتمكين، فهم القدوة والمثل الحسن. والغائب («النازلة»، أو «المختلف فيه»، أو هما معاً) هو ما يعانيه الأمير من جديد مستمر في شؤون الرياسة وتدبير أمور الخلق والسياسة.

من الأخذ بمبدأ «الاستدلال بالشاهد على الغائب» منهجاً وطريقة، وبالاستناد إلى مبدأ «العادة» هادياً وموجهاً، وبالارتكاز على القياس الأصولي وسيلة وأداة يقوم الفقيه - الأشعري بقراءة ما يقرؤه من تاريخ، ومن التداخل والتفاعل الحاصلين عن هذه الأدوات المنهجية والمفاهيم يحصل على شبكة أو نسيج (أو، في لغة أصحاب الرياضيات، على «مصفوفة» Matrice) هي بمثابة المنظار الذي يفك به مغاليق التاريخ ويحل ما استبهم من وقائعه وأحداثه.

فماذا يجد الفقيه في التاريخ؟ وما الدرس الذي يخرج به من قراءته له؟

* * *

يجد الفقيه أن الملك لا يحصل صدفة واتفاقاً أو انه، وإن كان له بعض من ذلك في أول نشأته وبدء كونه، ولو حصل فإن له قواعد ثابتة معلومة. وهذه القواعد على وجهين أو أنها تنشطر إلى شقين اثنين ومتلازمين: شق أول يتعلق بقيام الملك وتأسيسه، وشق ثان يرجع إلى أمور تدبير الملك أو سياسته. يقول أبو الحسن الماوردي: «فأما تأسيس الملك فيكون في تثبيت أوائله ومبادئه وإرساء قواعده ومبانيه وتنقسم ثلاثة أقسام: تأسيس دين، وتأسيس قوة، وتأسيس مال وثروة»[13].

فأما تأسيس المال والثروة «فهو أن يكثر المال في قومه فيحدث لهم بعلو الهمة طمعاً في الملك. وقل أن يكون هذا الأمر إلا فيمن له بالسلطنة اختلاط وبأعوان الملك امتزاج، فيبعث مطامع الراغبين فيه على طاعته وتسليم الأمر إلى زعامته». وأما تأسيس الملك على القوة «فهو أن يحل نظام الملك إما بالإهمال والعجز وإما بالظلم والجور، فينتدب لطلب الملك أولو القوة ويتوثب عليه ذو القدرة: إما

---

(13) الماوردي -. تسهيل النظر وتعجيل الظفر في أخلاق الملك وسياسة الملك -. (تحقيق محي هلال السرحان) -. دار النهضة العربية، 1981، بيروت. ص 153.

طمعاً في الملك حين يضعف، وإما دفعاً للظلم حين استمر»[14]. ولكلا التأسيسين عيوب ومساوىء، فكلاهما يدعو إلى دوال الدولة وزوال الملك، كل بأسلوبه وطريقته، وكل يحمل في ثناياه وأحشائه ما ستكون به السياسة التي سيسار عليها لاحقاً. فلتأسيس «القوة» طبيعته ومنطقه. وقد يصح منا القول إن هذا التأسيس يعادل ما يصفه الفارابي، قبل الماوردي بطبيعة الحال، بأنه «اجتماع التغلب». غير أن الفقيه يتميز، عن الفيلسوف، بشدة تأكيده على حضور الجيش وفعله في هذا التأسيس «وهذا إنما يتم لجيش قد اجتمعت فيهم ثلاث خلال: كثرة العدد، وظهور الشجاعة، وتفويض الأمر إلى مقدم عليهم إما لنسب وأبوة، وإما لفضل رأي وشجاعة»[15]. فإن هم عدلوا مع الرعية فإن حقيقة حكم الملك فيهم تكون «ملك تفويض وطاعة». وإن جاروا وعسفوا فإنما دولتهم «دولة تغلب يبيدها الظلم ويزيلها البغي». ولتأسيس المال والثروة طبيعته التي لا ينفك منها ومنطقه الذي لا يقدر على الزوال عنه والخروج عن ضوابطه ومقتضياته. ولو رجعنا إلى صاحب «المدينة الفاضلة» وقارنا، ثانية، مع أصناف مدنه واجتماعاته لقلنا إن هذا التأسيس يكون في «مدينة النذالة» والاجتماع الحاصل عنه هو «اجتماع أهل النذالة».

والحق أن الماوردي، في تصنيفه الثلاثي للملك على ما ذكر وأتى به من أمثلة، لا يخرج عما نجده عند ابن قتيبة في «عيون الأخبار»، وعند من يأخذان عنه معاً وهو ابن المقفع في ما عرضنا له من نصوص له. والحق كذلك أن الماوردي لا ينكر مصادره ولا يخفيها بل هو يشير إليها، جميعها، في كتابه الآخر (نصيحة الملوك)، وهو لا يظهر احتفاء يزيد عن الحد اللائق في حديثه عن كل من تأسيس القوة وتأسيس المال. ولكن الأمر آخر مع تأسيس الدين ولذلك فنظره إليه مغاير فهو لا يكتفي بما يأتي به في «تسهيل النظر» ولكنه يتجاوزه إلى «نصيحة الملوك» (على ما سنرى). فلنتابعه في عرضه وشرحه في الكتاب الأول، كما تابعناه في حديثه عن المال والقوة، ولننقل عنه: «فأما تأسيس الدين فهو

---

(14) المرجع السابق. ص 155-156.

(15) ن. م والصفحة.

أثبتها قاعدة، وأدومها مدة وأخلصها طاعة». ثم لنتابع الاستماع إليه فنستفيد أن تـأسيس الدين هـذا، في اعتقـاده طبعـاً، هـو متـين ومتمكن فـلا يتسرب إليـه الضعف ولا يسري فيه الخور إلا متى كان الملك مستهيناً بـالدين مهينـاً لأهله أو كان « ممن قد أحـدث بدعـة في الدين شنعـة» أو ربما كـان قد خـرج عن الدين كلية.

انشغل الفقيه الأشعري بأمـر هذا التـأسيس في كتاب «نصيحـة الملوك»، كما أشرنا، فكتب فيه كلاماً نعتبره من أجمل وأهم ما خطه يراعه في مـوضوع النـظر السيـاسي، وهو البـاب الثالث من الكتـاب المعنون هكـذا: «الأسباب التي من جهتها يعرض الاختلال والفساد في الممالك وفي أحوال الملوك». وأول ما يطالعنا في هذا الباب الثالث، بعد ذكره لحديث نبـوي يؤيد بـه قولـه «إن أحوال الأمم المتقاربة»، هو ايراده لهذه الملاحـظة التي يخرج بهـا من قراءتـه للتاريـخ البشري «الوعظي» فهي، بالتالي، فرضية يصدر عنها: «وكان مما جرت عليه أمـور العالم واستمرت عليه عادات الأمم أنه لم تكن مملكة إلا كان أسها ديانة من الديـانات وأصلهـا ملة من الملل: عليهـا بنيت شرائـطهـا وفـروضهـا وجـرت أحكـامهـا وفروضها»[16].

إذا كـانت «العـادة» قـد جـرت بـأن «تـأسيس الـدين» هـو أمتن التـأسيس وأفضله، وقضت أحوال الاجتماع البشري بأن الدين عماد الممالـك فإن في الأمـر مـا يدعـو إلى التأمـل حقاً واستخـلاص العبرة فعـلاً. وأول ذلـك هـو حـدوث «النـوازل» التي تقتضي إعـمال العقـل الفقهي بغيـة ايجـاد الحلول النـاجعــة لهـا والوصول إلى الأجوبة الصحيحة الملائمة عن الأسئلة المقلقة والأوضاع المحرجـة «ولا بد في الدين من وقوع الحوادث التي يحتـاج إلى النظر فيهـا والنوازل التي لا يستغني العلماء عن اخراجها». وثاني شيء هو أنه قد علم في «مستقر العادة» أنه «لا يخلو دين من الأديـان ولا ملة من الملل من ملفقين فيهـا ومعادين لهـا». كـما علم من «جريان العـادة» أيضاً أن هـذه الجماعـة من المنافقـين يكثر ظهـورها في عصور الملوك الضعفاء والأمر كذلك لأن هؤلاء الملوك «خالون من علوم الدنيا،

(16) الماوردي ـ. نصيحة الملوك (سبقت الإشارة إليه) ص 111.

معرضون عن أصول الشريعة». وحين يكون الملوك على هذا الشكل تصير دولهم، نتيجة لضعفهم ووهنهم، إلى الفساد والاندثار. ولكن الناظر الفاحص في أسباب القوة في الممالك العتيدة يتبين أن مكمن القوة الحقيقي وفعلها السحري يكمنان في مراقبة الدين وأصله. والماوردي يشرع، إذ أرسى هذا القانون وقرر هذه القاعدة، في قراءته للتاريخ: تاريخ الأنبياء والخلفاء السابقين، وتاريخ الملوك العظماء في الأرض كلها.

يرى الفقيه الأشعري أن ذلك ما كان عليه الأمر عند الخلفاء الراشدين فإنهم «كانوا لا يرون الخلافة إلا لإحياء الدين». وأن ذلك ما كان عليه الشأن عند عمر بن عبد العزيز ثم عند يزيد بن الوليد، وإن كانا «من بني مروان الذين عاثوا في الأرض وغيروا السنن وأظهروا البدع». ثم إن الأمر سار على هذا المنوال عند خلفاء بني العباس: وكلما ذكر الماوردي أحداً منهم، وهو يعددهم جميعاً، فإنه يلحق به نعتاً يفيد الحفاظ على الدين وصفة تعني أنه حريص عليه متمسك به. فأبو العباس السفاح خليفة «ظاهر الزهد كثير الفضل». والمنصور «شديد الاعتقاد في الدين». والرشيد «شديد التعصب للإسلام والديانة». والمأمون خليفة «لو باهت به هذه الأمة سائر الأمم في ملوكها لكان ذلك أهلاً ولوجد لها عليهم به فضلاً علماً وعقلاً (. . .) وتعصباً للتوحيد». ثم إن سيرة كل من المعتصم والواثق قد كانت كذلك، والحال كان كذلك عند ملوك سامان والأمراء الظاهرية من ولاة خراسان. ولو أنا تركنا ما نعلم من تاريخ الاسلام ومضينا فقرأنا أرسطاليس في رسالته إلى الاسكندر، أو التمسنا الرأي عند «أردشير في عهده الذي جعله دستوراً للملك» فإننا نصل إلى نفس المعنى ونبلغ نفس النتيجة: وهي أن «الدين والملك أخوان توأمان» كما أن «الدين أس الملك»، ولاستنتجنا مع الحكماء جميعاً أنه لا بد للملك أن يكون للدين حارساً لأنه، في حراسته له، إنما يحرس ملكه ويذب عن دولته[17].

هذا ما كان من أمر قيام الملك وتأسيسه، فما الشأن بعد ذلك في «تدبير الملك وسياسته»؟ ما القول في الشق الثاني من «قواعد الملك» بعدما نظرنا في الشق

(17) المرجع السابق. ص 131-144.

الأول منه حسب قسمة «تسهيل النظر وتعجيل الظفر؟» يجيبنا الفقيه، وهو يعرض لنا خلاصة ما يجده في قراءته للتاريخ، بأن سياسة الملك «بعد تأسيسه واستقراره» تشتمل على «أربع قواعد وهي: عمارة البلدان، وحراسة الرعية، وتدبير الجند، وتقدير الأموال»[18]. ثم إنه يفصل في كل واحدة من هذه القواعد الأربع ويعدد ما يتفرع عنها من أنواع وأقسام. وهكذا فعمارة البلدان تستوجب ذكراً لما تكون عليه سياسة المزارع وذكراً لما يلزم أن تساس به عمارة الأمصار. ثم إنه يبسط القول في الأمصار وأنواعها ويأتي على ذكر الشروط المعتبر حصولها في كل مصر من الأمصار بحسب ما يكون مصر مزارع أو مصر تجارة. وأما القول في القاعدة الثانية (حراسة الرعية) ففقيهنا يعدد «ما يلزم الملوك في حق الاسترعاء» فيتحدث عن تلك الحقوق حديث موجز. ولكن الأمر غير ذلك في عرضه للقاعدة الثالثة (تدبير الجند)، فالفقيه يذكر مسائل وقضايا كثيرة ويلامس مشاكل وصعوبات فيطول نفسه، كما يقول بعض البلغاء، في الحديث عن التدبير إذ «أصعب ما يعانيه المدبر للدولة سياسة الجند»[19]. وصنيعه في قاعدة «تقدير الأموال» غير ذلك، وإنما هو ايجاز واختصار.

على أن الفقيه ينوع مسالكه في الحديث عن السياسة والتدبير فهو يجعلها طوراً حديثاً عن أصناف من آداب السياسة (سياسة العامة، سياسة الخاصة، سياسة الجند) ـ وهذا هو ما عليه الحال في «نصيحة الملوك». وطوراً آخر أحاديث في الأصول التي تنبني عليها «السياسة العادلة» ـ وتلك هي الخطة التي يسير عليها في «تسهيل النظر» فيجزؤها في فصول ويضمنها أمشاجاً من حكم الروم، وآداب الفرس، وأقوال الحكماء المتقدمين. وحيناً ثالثاً يرتبها في أبواب في أدب الدنيا وما يكون به صلاحها، وذلك مسلكه في «أدب الدنيا والدين». وإذا كنا قد قلنا عن هذا المؤلف، في الفصل السابق، إنه يمثل نموذج الكتابة الأخلاقية الأشعرية فإنه لا يكون أقل تمثيلية للكتابة السياسية. ولا يخفى أن الأمر في ذلك يرجع إلى سببين أو قل إن شئت إنه يرجع إلى سبب واحد ولكنه

---

(18) تسهيل النظر وتعجيل الظفر. (سبقت الإشارة إليه). ص 158.

(19) المرجع السابق. ص 176.

مزدوج. فالتقليد اليوناني عامة، والتصنيف الأرسطي خاصة، لا يفصل بين السياسة والأخلاق وإنما هما وجهان لعملة واحدة، فهما، عند أرسطو، يرجعان إلى «الفلسفة العملية» في مقابل المباحث الإلهية والطبيعية والمنطقية التي هي «الفلسفة النظرية». والمفكر الأخلاقي الاسلامي عموماً، والأشعري في عداده من حيث اشتراكه في «الشخصية الأساسية»، يتنفس في مناخ الثقافة اليونانية أحياناً كثيرة بحكم ارتياده لحقولها وإكثاره من التنقل فيها. ثم إن معنى الصلة التي تقوم بين «العلم والعمل» من جهة أولى، ومغزى الانتساب إلى الأمة والجماعة، من جهة ثانية، لا يجعل الفروق ذات شأن بين السياسة والأخلاق. وإذن فكتاب «أدب الدنيا والدين» يحتمل النظرين معاً (النظر الأخلاقي، والنظر السياسي)، والماوردي، المفكر السياسي، إنما هو فقيه يجد في قراءته للتاريخ دروساً فهو يذيعها ويستصفي منه عبراً ونصائح فهو يقدمها. نقرأ له: «إعلم أن ما به تصلح الدنيا، حتى تصير أحوالها منتظمة وأمورها ملتئمة، ستة أشياء في قواعدها وإن تفرعت وهي: **دين متبع، وسلطان قاهر، وعدل شامل، وأمن عام، وخصب دائم، وأمل فسيح**»[20]. ولربما استوجب منا حسن فهم مقصد الفقيه أن نتريث معه عند كل قاعدة من القواعد الستة المذكورة، وقد نعرج، أحياناً، على ما ذكره في النصيحة آناً أو في التسهل آناً آخر بل وقد نزاوج بين ما يأتي به، في مسلكين مختلفين، في الكتابين معاً.

فأما القاعدة الأولى (الدين المتبع) فلا نرى أن نتوسع فيها بعدما رأيناه، أعلاه، من حديث عن «تأسيس الدين»، وقد نضيف فقط أن أبا الحسن ينتقل من مخاطبته لصاحب الملك والتدبير، في الكتابين الآخرين، إلى مخاطبة من يُدبَّر لهم، وهم الخلق أو الرعية، في هذا الكتاب. وأما أهمية الدين في نظام الاجتماع فهي هي، وأما أنه «أقوى قاعدة في صلاح الدنيا واستقامتها وأجدى الأمور نفعاً في انتظامها وسلامتها» فواحد: سواء خوطب به الملك أو العامة، فهو، كما يقول الأصولي، من قبيل «العام يراد به العام».

---

(20) الماوردي ـ. أدب الدنيا والدين ـ. (تحقيق مصطفى السقا). دار الكتب العلمية، 1978، بيروت. ص 135-136.

وأما القاعدة الثانية (السلطان القاهر) فحديث الفقيه فيها حديث بصير بالنفس البشرية، وخبير بالأمزجة والطبائع، ومتشبع بما حفلت به مدونات معاصريه وخزانتهم من «مختار الحكم ومحاسن الكلم» التي ترجع إلى ثقافات متباينة أمكن لها أن تنصهر وتذوب في بوتقة الناظر الأشعري. ثم إنه يستحضر في أحاديثه، المسهبة والمعززة بأقوال الحكماء والمدعمة بشواهد الساسة المتقدمة، الحديث النبوي المتداول «إن الله ليزع بالسلطان أكثر مما يزع بالقرآن» فهو يمضي لذلك في تعداد أسباب الحاجة إلى السلطان القاهر في الاجتماع البشري. وفي مقدمة تلك الأسباب الرهبة لأنها تمنع «خلاف ذوي العناد وتحسم سعي أهل الفساد، حذراً من السطوة واشفاقاً من المؤخذة. وذلك أقوى الأسباب في تهذيب المملكة»[21]. والرهبة أقوى الأسباب لأن أفعالاً أخرى، تلزم للاجتماع البشري ويكون صلاحه بها، تنشأ عنها فبرهبة السلطان القاهر تتألف «الأهواء المختلفة، وتجتمع بهيبته القلوب المتفرقة، وتنكف بسطوته الأيدي المتغالبة، وتنقمع من خوفه النفوس المتعادية. لأن في طباع الناس من حب المغالبة والمنافسة على ما آثروه والقهر لما عاندوه، ما لا ينفكون منه إلا بمانع قوي ورادع ملي»[22] والكف والقمع من جهة، والاجتماع والائتلاف، من جهة أخرى، شروط لتحقق الوحدة في الدولة وطرق، متى تقاطعت وتداخلت، تؤدى إليها.

وأما القاعدة الثالثة (العدل) فليس نفس الفقيه فيها بأقل طولاً ولا مدى نظره بأقل اتساعاً وشمولاً من أقواله السابقة في السلطان القاهر. العدل أحد قواعد الدنيا «فلا ثبات لدولة لا يتناصف أهلها»، والتناصف انصاف من جانب وانتصاف من جانب آخر كما يشرح ذلك في «تسهيل النظر»[23]. والعدل هو من الإنسان «عدله في نفسه، فيكون بحملها على المصالح وكفها عن القبائح»، كما أنه عدل منه مع غيره وهو أقسام ثلاثة عند الماوردي: «عدل الانسان فيمن دونه، كالسلطان في رعيته والرئيس مع صحابته (. . .) والقسم الثاني عدل الإنسان مع من فوقه، كالرعية مع سلطانها (. . .) والقسم الثالث عدل

(21) الماوردي ـ. تسهيل النظر. . . ص 181-182.
(22) الماوردي ـ. أدب الدنيا والدين. . . ص 136-137.
(23) الماوردي ـ. تسهيل النظر. . . ص 182-189.

الإنسان مع أكفاله»[24]. ثم إن فقيهنا يتوسع في المسألة ويبسط القول فيها في مسلكين اثنين متمايزين: فمسلك أول، يسير به في تحليل لطبيعة النفس البشرية إلى الوقوف على مشارف الفضيلة، في المعنى الأرسطي الدقيق، فهو يعدد الفضائل عداً ويحصي أطرافها (من تقصير وإفراط) ويعين أوساطها ويؤكد أن العدل هو مراعاة الوسط العادل في كل شيء لأن الحكيم يرى في الخروج «عن الاعتدال إلى ما ليس باعتدال خروجاً عن العدل»، وهذا منحاه في «أدب الدنيا والدين»[25]. ومسلك ثان، يأخذ فيه بتصنيف أنواع السياسات وبإحصاء أنواع المسوسين أو المحكومين: وذاك ما يجعل القول فيه، في «تسهيل النظر وتعجيل الظفر»، قولاً وسيطاً بين ما أوجزه في «أدب الدنيا» ايجازاً، وما بسط القول فيه بسطاً في أدبياته الأخرى مثل «أدب القاضي» و«قوانين الوزارة»، و«نصيحة الملوك»[26]. والماوردي، في «النصيحة»، يفرد أبواباً طويلة يبسط القول فيها في معاني العدل الأربعة المذكورة في «أدب الدنيا». فهو يجعل باباً للحديث «في سياسة النفس ورياضتها» يتحدث فيه عن الخلال التي يجب للملك أن يكون حريصاً على اجتماعها في شخصه وعن التربية التي يلزمه الأخذ بها، وعن العلوم التي ينبغي له أن يأخذ بأطراف منها. ويجعل باباً آخر، أكثر استفاضة في القول، في «سياسة الخاصة»: وخاصة الملك هم أهله وولده، ثم عبيده ومماليكه، فوزراؤه وكتابه، ثم جنده، وأخيراً هم «عماله الذين يستعين بهم في اصلاح مملكته النائية عن بابه وداره». فهم أصناف (أو طبقات، كما يقول)

---

(24) الماوردي ـ. أدب الدنيا والدين. . . ص 141-142.

(25) الماوردي ـ. المرجع السابق. ص 143-144.

(26) الماوردي ـ. تسهيل النظر. . . ص 192.

ننوه، بهذه المناسبة، بالتحقيق الجيد الذي أخرج فيه السيد محي هلال سرحان في صورة جميلة وبما ينبه إليه، في الهوامش الغزيرة والدقيقة معاً، إلى مواطن الأقوال المماثلة من كلام الماوردي في مؤلفاته الأخرى وإلى «أصولها» في «الأدب السياسي» عند السابقين عليه. كما أننا لا نغفل الإشارة إلى نشرة الدكتور رضوان السيد، وإلى دراسته التمهيدية الجيدة. فالأستاذ رضوان السيد في مقدمة المهتمين العرب اليوم بنشر نصوص الفكر السياسي العربي الاسلامي، ومنها نصوص الماوردي.

الماوردي ـ. تسهيل النظر وتعجيل الظفر في أخلاق الملك وسياسة الملك. (تحقيق ودراسة رضوان السيد) ـ. دار العلوم العربية ـ المركز الاسلامي للبحوث، 1987، بيروت.

ولكل صنف صنف تجب سياسة معلومة وتدبير له ضوابط وسنن قابلة للتعلم والاكتساب. ودون الدخول في التفصيلات فإننا نقول، اجمالاً، بأن الفقيه ينشغل بأمر الخاصة وتدبيرها انشغالاً (انصافاً لمظلومهم، وانتصافاً من ظالمهم) - ولكن الفقيه لا يقدر على اخفاء قلق وحذر جليين فيما كان من أمر تلك السياسة متعلقاً بالجند وراجعاً إليهم. «فلأن بهم ملك حتى قهر واستولى على قدر، فإن صلحوا كانت قوتهم له وإن فسدوا صارت قوتهم عليه» كما يوضح ذلك في موطن آخر من كتابته[27]. ثم إنه يفرد باباً للقول «في سياسة العامة» وما يلزم من التخطيط لمراعاة العدل: فالملك مطالب لصيانتها من عبث الخاصة وحفظها في أموالها وأنفسها ومصالحها كلها من كل الأعداء والمتربصين.

وأما القواعد الثلاث الأخرى (الأمن، الخصب، الأمل الفسيح) فهي توابع للقواعد الثلاث الأولى ولواحق عليها، أو هي نتائج لها فهي مشروطة بها. فالأمن من نتائج العدل فهو «أهنأ عيش» متى كان العدل له «أقوى جيش»، كما يرد على لسان الحكماء. والخصب «تتسع النفوس به في الأحوال (. . .) فيقل في الناس وينتفي عنهم تباغض العدم»، فلا أدعى للفرقة والاختلاف على الأمير من الفاقة و«العدم»، ولا أدعى إلى الالتفاف حوله من الخصب «لأن الخصب يؤول إلى الغنى، والغنى يورث الأمانة والسخاء» فهو يخلق المصلحة التي تدعو مراعاتها إلى السكون والهدوء. وعن طريق هذا الاستنتاج يكون الأمل الفسيح شرطاً أخيراً وجامعاً للقواعد الستة كلها[28].

وهكذا ينتهي الفقيه - الأشعري، في قراءته للتاريخ «الوعظي»، إلى تشييد بناء هرمي على نحو ما رأيناه في هذه السلسلة المتصلة من الأسباب والنتائج: قاعدته المتينة هي الدين المتبع (أو هو التأسيس القائم على أساس الدين)، وقمته هي «الأمل الفسيح» الذي يحصل به الاطمئنان فينصرف الناس إلى البناء والتشييد لأنهم يتوفرون على ما يكفي ويلزم من الايجاب، والارادة، والتصميم (والماوردي صاحب هذه الحدود الثلاثة): وبين أساس البناء القوي (الدين

(27) الماوردي -. تسهيل النظر. . (تحقيق محي هلال السرحان - فهي النشرة التي نحيل إليها). ص 170.

(28) الماوردي -. أدب الدنيا والدين. . . ص 144-147.

المتبع) وقمته (الأمل الفسيح) تتعاضد الشروط الأخرى التي يسلم بعضها إلى البعض الآخر في شكل تنازلي، ويقوم بعضها، بالبعض الآخر في صورة استلزام منطقي. وفي تصور هذا البناء وفي بنيانه تتمازج مكونات البناء المختلفة والمتغايرة من الدين واللغة وحموليتهما (وبالتالي من النقل) ومن عناصر الثقافات الأخرى، الغريبة والبعيدة، من «علوم الأوائل» وحكم الفرس وآداب الهند وأقوال الحكماء من كل جنس ولون ثم انها تؤسس قواعد للقراءة، قراءة التاريخ البشري بحسبانه تاريخاً للعظة والعبرة أو تاريخاً «وعظياً»، وتسن لها أوقافاً وأعرافاً هي التي يصير بها الفقيه إلى «نصيحة الملوك». يصير إليها وقد التزم بأصول الأشعرية وقواعد فروعها، وبالتالي فهو ينتهي إليها وقد تشبع بالمذهب وتشربه فهو وجه آخر له.

* * *

وعند هذه الغاية ينتهي نظر الفقيه وينقطع تصرفه: فقد قاس واستدل، وسبر وقسم ثم اعتبر وتدبر ولم يبق بعد ذلك كله إلا المباشرة والعمل والتدبير. ولكن العمل والتدبير. يرجعان إلى مدبر الاجتماع وشؤون المجتمعين وهو الأمير، صاحب السلطة الحق ومالك السلطان على الحقيقة. وبين «التدبر»، من جهة أولى، و«التدبير»، من جهة ثانية، فرق كيفي جلي: قد نقول إنه عين الفرق الموجود بين الفقيه والفيلسوف في قراءة كل منهما للتاريخ وتأويله له، إذ الأول يرى أن لقراءته نهاية وحداً فهو يدع العمل لصاحب العمل في حين أن الثاني لا يرى فارقاً بين قراءته للتاريخ وممارسته للسلطة السياسية مباشرة. وقد نقول انه نفس الفرق بين السلطان والنصيحة والإرشاد، يعني بين الفعل والممارسة المباشرة في السياسة وبين التأمل والنظر، بين الملتزم، في استقلال وحرية تامتين، بمبادىء «النظر الصحيح» وبين الخاضع في النظر والتقدير لأحكام «الوقت» ومستلزماته. فبين النصيحة أو الإشارة من جهة والقرار والتقدير والتدبير، من جهة أخرى، متاهات وأدغال موحشة فلا يجتازها إلا السلطان وحده «لأن تدبير الأمة إليه موكول وعلى اجتهاده محمول»[29].

---

(29) الماوردي ـ. الأحكام السلطانية (سبق ذكره). ص 24.

ينتهي نظر الفقيه وتصرفه حيث يبلغ في النصيحة مداها الأقصى فلا يبقى وراءها إلا التقدير والتدبير، وكلاهما لا يكونان له بحكم الشرع والسياسة معاً، ولكن الفقيه لا يفارق السلطان ويغادره، وقد التزم بمبدأ وجوب النصح والإرشاد له، إلا ليرجع إليه ثانية بطلب من السلطان والحاح منه. وكما كان في حاجة إليه، ليقرأ له وينصح له، فهو لا غنى له عنه ليسطر له الأحكام ويكتب التشريعات والقوانين - ومرة ثانية يطالب الفقيه بالنظر في «حكم الوقت» وتعيين وجوه المصلحة الحق في أحكام الواقع وضروراته.

لا ينضو الفقيه عنه ثوب الناصح والمرشد إلا ليعود إلى جبة المجتهد المفتي وعمامة القاضي المشرع. فلا تزال بين الفقيه والسلطان صلات وروابط ولا ينفك الفقيه من الاشتراك في آليات التدبير، وإن كان يجهلها، ولا يملك الخروج من دائرة التشريع ولعبة التدبير فقد توثقت الروابط وأحكمت الصلات بين الفقه والسياسة: بين التدبير والتشريع.

الفصل التاسع

التشريع والتدبير

«الاجتهاد الشرعي ما روعي فيه أصل ثبت حكمه بالشرع، والاجتهاد العرفي ما روعي فيه أصل ثبت حكمه بالعرف».

الماوردي ـ الأحكام السلطانية

يجد النظر السياسي الأشعري في التعبير الفقهي صيغة ملائمة تمكنه من الإبانة عما يروم الإفصاح عنه من رأي في السياسة والاجتماع، ومجالاً خصباً يسهل له عمل التوظيف العملي لما كان قد تقرر في البناء النظري الأشعري من عقائد ومفاهيم (وبالتالي من مكونات معرفية ضرورية)، فالفقه إذن نمط تعبير موافق لما يريد الأشعري أن يبلغه إلى القارىء من «رسالة» وما ينقله إليه من مذهب واعتقاد. وليس غرضنا، في هذا الفصل، توضيح الطرق والمسالك التي أدت، في تاريخ الفكر السياسي في الاسلام، إلى حدوث الالتقاء بين الانتساب إلى المذهب الأشعري والانتماء إلى هذا المذهب الفقهي أو ذاك، لا وليس من شأننا أن نشرح الكيفية التي كان بها الانتقال، في البحث السياسي، من الكلام إلى الفقه أو من الجدل إلى التشريع[1]. وإنما نحن نريد، من وجه أول، أن

(1) فذلك ما نعتبر أنه كان موضوع بحثنا في دراستنا للتفكير السياسي عند الماوردي. فقد كان أحد همومنا، في تلك الدراسة، هو أن نجد لميلاد النظرية الأشعرية وتطورها تفسيراً تاريخياً =

نرى ما يكون من أمر التشريع بعدما عرضنا القضية النصيحة في صلتها بالتدبير. ونريد، من وجه ثان، أن نرجع ثانية إلى مسألة الاجتهاد وقضية التعليل: فبعدما كان من وقوف على عمل العقل الأشعري وفاعليته في الاجتهاد (من حيث هما وظيفتان ضروريتان في العمل الأصولي وممارستان يكشف بهما العقل الأشعري عن كنه ذاته، في مستوى التأصيل للأصول) فنحن نريد، امعاناً في التحري عن معنى تلك الممارسة ومزيداً من الاستقصاء لتلك الفعالية، أن نقف في الاجتهاد على معنى مخصوص هو معنى المصلحة: المصلحة وقد تعلقت بشؤون السياسة والرئاسة وارتبطت بعمل تشريع القوانين وتقدير الأحكام.

فكيف يكون عمل العقل الأشعري في الاستمداد من الأصول وفي التوظيف للفروع في موضوع السياسة ومجالها؟ وما القول، بالتالي، في الخطاب الأشعري وقد تعلق بالتشريع الفقهي في شؤون الرئاسة وأمور السياسة؟

* * *

النظر في شؤون الرئاسة، في المنظور الاسلامي في العصر الوسيط عامة، هو نظر في شؤون الإمامة أو الخلافة العظمى. ونظر المفكر الأشعري مباين لنظر الفيلسوف من وجه، ومخالف لنظر المتكلم الباطني من وجه آخر. فأما وجه مخالفته للفيلسوف فهو أن الأشعري لا يرى للإمامة تصوراً آخر يخرج عن التصور السني لها عامة، من حيث وجوب الخلافة كمؤسسة دينية وتعلقها بأحكام شرعية محض، فضلاً عما وقفنا عليه (في الفصل السابق) من فروق بينة بين عمل الفقيه، الذي هو تدبر وتفكر، وعمل الفيلسوف الذي هو مزاوجة بين التدبر والتدبير وجمع بين سلطة النظر والاعتبار من جانب، وسلطة السلطان

= اجتماعياً وقد كان ذلك، (فيما نأمل) في التنبيه إلى مواطن الالتقاء بين الأشعرية، كنظام معرفي تحتل فيه النظرية السياسية «مكان الصدارة» كما قلنا حينئذ أو تقوم بعمل «التحديد في المرتبة الأخيرة (كما كتبنا في الفصل الأول من بحثنا الحالي) وهذا من جهة أولى، وبين اجتهاد بعض الخلفاء العباسيين في الوصول إلى صيغة ملائمة في الادارة والسياسة.

وقد قامت كلية الآداب والعلوم الانسانية بنشر تلك الدراسة ضمن منشوراتها. انظر:

دولة الخلافة: دراسة في التفكير السياسي عند الماوردي. (منشورات كلية الآداب والعلوم الانسانية بالرباط ـ سلسلة الأطروحات والرسائل: 6) الرباط 1980.

الفعلي من جانب آخر. وأما وجه الاختلاف بين نظر المتكلم الباطني والمفكر الأشعري فهو يؤول إلى الخلافات المبدئية التي تقوم بينهما في لحظة التأسيس الأولى أي في مجال علم الكلام. يشتركان أولاً في القول بوجوب الخلافة وجوباً دينياً محضاً ويلتقيان، معاً، في اختلافهما عن الفيلسوف في كون أحكام الإمامة تتعلق بالشرع وحده ولكنهما يختلفان فيما وراء ذلك. ونحن قد بسطنا القول في الخلاف بينهما حين حديثنا في معاني النجاة والحق والضلال والباطل في عبارة الأشعرية ووقفنا على اعتراضاتها على الخصم الباطني وردوده عليه (الفصل الثاني)، فلا نرجع إليه إذن ولكننا نقول، مجملين ومستخلصين للنتائج معاً، إن الأسباب التي يظهر بها ضعف العقل وفساده عند المتكلم الاسماعيلي هي ذاتها التي تقرر أن الخلافة العظمى تكون للإمام المعصوم من جهة أولى، وأنها التي تحكم بلزوم الإمامة عن طريق النص والعهد. وفي مقابل ذلك فإن الأدلة التي يثبت بها صحة العقل وسلامة الاحتكام إليه، عند المتكلم الأشعري، هي عينها التي تقضي بأن الخلافة تكون، عند من اجتمعت فيه الشروط اللازمة، لمن أجمع عليه أهل الاجماع من وجه أول، وتثبت، من وجه ثان، من طريق الاختيار والانتخاب.

ثم إن لمخالفة المفكر الأشعري للمتكلم الباطني وجهاً آخر تلزم الإشارة إليه، في سياق عرضنا هذا، لما له من صلة مباشرة بالتقنين للخلافة والتشريع لأحكامها بحسبانها مؤسسة دينية وترتيباً شرعياً. وذلك الوجه هو أن الأشعري، في كلامه في الإمامة على النحو الذي يتكلم به وفي صدوره عن كل المبادىء والمقدمات التي يصدر عنها، لا يعتبر نفسه مدعياً بل هو يصف نفسه بأنه مطالب. والمدعى (أو صاحب الدعوى) هو، في قوانين المناظرة وشروطها، صاحب القضية الذي يكون عليه اثباتها والتدليل على صحتها في حين أن المطالب هو الخصم النقيض الذي يلزم المدعي اقناعه بالدليل وافحامه بالحجة[2]. وصاحب الدعوى هو المتكلم الشيعي الاسماعيلي إذ يدعي أن

(2) انظر في بيان ذلك وعلى سبيل المثال فقط: الغزالي ـ الاقتصاد في الاعتقاد (سبقت الاشارة إليه). ص 78-79.

الخلافة، بعد وفاة النبي، لم تأخذ مسارها الشرعي الصحيح فلم تكن لعلي من بعده وكانت لأبي بكر غصباً وظلماً وكذا لعمر فعثمان ثم لباقي الخلفاء الأمويين فالعباسيين بعد ذلك. فهو صاحب دعوى إذن، إذ يقول إن الخلافة وجبت نصاً وعهداً وإذ يخرج عن مألوف العادة (والعادة تقضي بأن ما كان من الأخبار عظيماً، مثل وصية النبي لعلي بالأمر من بعده، لا يخفى بل هو ينتشر ويعلم ويصل إلى اللاحقين ولو اجتهد المعارضون في اخفائه)، ويقول بغير ما حكم به الاجماع. والأشعري يرى نفسه في موقع المطالب، وخصمه في موقع المدعي، لأنه يرى أنه يخضع لما قضى به الاجماع أولاً، فهو مسلم به، ولأنه يتبع ما قرره حاكم العقل ثانياً، فهو مصدق له ومستند إليه، ولأنه يسير خلف ما جرت عليه العادة ثالثاً، فهي عنده مبدأ وقاعدة. وبالجملة يقف موقف المطالب لأنه يتمسك بمستلزمات النقل، وهي الخبر والاجماع (وخصمه يجحد الاجماع وينكره) ويسلم بمقتضيات العقل، وهي العادة وما إليها، في حين أن خصمه يبطل حكم العقل ويخرج عن مسلمات النقل.

إذا كنا، في هذه المقارنة السريعة، قد استعدنا السياق النظري لمسألة الخلافة في المنظومة الأشعرية فإنه يتعين علينا أن نتوقف فننظر، أولاً، في مؤسسة الإمامة ذاتها، ولا نظن أن أحداً يجادل في قوة بيان كتاب «الأحكام السلطانية»، وما نظن أن قارئاً ينكر علينا القول إن الماوردي هو العمدة في النظر الأشعري في الإمامة وإن ما أتى به هو القول الفصل فيها.

الإمامة مؤسسة دينية فهي «موضوعة لخلافة النبوة في حراسة الدين وسياسة الدنيا»، ونصبة الإمام واجبة من جهة الشرع «لأن الإمام يقوم بأمور شرعية قد كان مجوزاً في العقل أن لا يرد التعبد بها، فلم يكن العقل موجباً لها»[3]. وفي هذين القولين نفحة أشعرية جلية لا تخفى على الناظر في المذهب والملم بقواعده الأولى ومسلماته الكبرى. فأمور الشرع عند الأشاعرة، وكما نعلم، متعلقها هو الشرع وحده فلا مدخل للعقل فيها: لا علاقة للعقل بتحليل أو تحريم، والشرع يأمر بعبادات ويصفها على وجه معلوم وكما أن العقل يجيز كونها وعدمها

(3) الماوردي ـ الأحكام السلطانية (سبق ذكره). ص 5.

على السواء فهو لا يقدر على الإتيان بعلة عقلية تفسر لماذا كان الأمر على نحو ولم يكن على نحو آخر غيره. وحراسة الدين تقتضي امضاء الأحكام الشرعية والسهر على تنفيذ الأوامر، بالحمل على طاعتها، واحترام النواهي، بالإكراه على اجتنابها. وإن جميع ذلك «لا يتأدى على وفق الشرع إلا إذا صدر استيفاؤها من القضاة، ومصدر القضاة تولية الإمام، فإن بطلت الإمامة بطلت التولية وانحلت ولاية القضاة» كما يقول أبو حامد الغزالي»[4]. فلا يجوز أن يخلو الوقت من إمام، ولكن لا بد في هذا المنع من تقييد يعين شروط الإمامة وقواعدها ويميز الرأي السني الأشعري عن الاعتقاد الاسماعيلي (بل والشيعي عامة) في استحالة خلو الأرض من إمام.

وعن القول بوجوب الامامة وجوباً شرعياً وكذا وجوب نصبة الامام، من جهة الشرع، تنتج جملة الشروط والقواعد في النظر السياسي الأشعري هي التي يتكفل الفقه بصياغتها أو قل إن الفقيه يجد لها العبارات والصيغ المناسبة لها والموضحة للغرض والقصد. فلنتأمل صنيع الفقيه الشافعي في صياغته للمعتقد السياسي الأشعري، فنتابع الماوردي وهو يشرع لأحكام الإمامة.

1 ـ أول القول في الإمامة، بعد ثبوت وجوبها وتبين مدرك ذلك الوجوب، هو أنها فرض كفاية «فإذا قام بها من هو أهل لها سقط فرضها عن الكافة. وإن لم يقم بها أحد خرج من الناس فريقان: أحدهما أهل الاختيار حتى يختاروا إماماً للأمة، والثاني أهل الإمامة حتى ينتصب أحدهم للإمامة»[5].

وفرض الكفاية هنا ليس من جنس فروض الكفاية المعلومة عند الفقهاء (مثل الصلاة على الجنازة ورد السلام إذا حييت الجماعة) بل هو مما يلزم جماعة مخصوصة منهم هي التي يصدق عليها، في اصطلاح الفقيه الأصولي، نعت المجمع (أو الرجل من أهل الاجماع). ونعم أن في أهل الاجماع لا بد من توفر شروط أحصاها الأصوليون ثم اختلفوا في بعض منها ولكنهم يلتقون في وجوب

(4) الغزالي ـ. فضائح الباطنية (سبقت الإشارة إليه) ص 169-170.
(5) الماوردي ـ. الأحكام السلطانية. . . ص 5.

العلم والعدالة. وما يذكره أبو حامد في الشروط المعتبرة في أهل الاختيار يطابق تلك الشروط وتتوافق معها، وإن كانت تزيد عليها شرطاً ثالثاً هو «الرأي والحكمة المؤديان إلى اختيار من هو للإمامة أصلح وبتدبير المصالح أقوم» ـ وهذا من الشروط المطلوب توفرها في المجتهد ـ فنحن لا نخرج عن العبارة الفقهية وبالجملة فإن أهل الاختيار، أو «أهل الحل والعقد»، وكذا حديث الأصولي عن المجمعين أو أهل الاجماع وحديثه عن المجتهدين وأحكامه. فكلها عبارات تفيد، في خاتمة المطاف، أن فرض الكفاية هو مما يعني الخاصة وحدها دون العامة: ففرض الكفاية هو التعبير الفقهي عن أهل الخاصة والتنبيه على الوجه السياسي لمسؤوليتهم في المدينة الاسلامية، أو التنبيه على الدلالة السياسية لممارستهم كلها. ويكفي في ذلك أن يجمعهم نعت «أهل الحل والعقد»: أي الذين إليهم يرجع حل العقود (والعقد أيضاً) وإبرامها. (فهم المخصوصون بخطاب العموم في قسمة الأصولي لأنواع الأمر).

2 ـ ولذلك فالفقيه، إذ يشرع لأحكام الإمامة، فهو لا يجد عبارة أوفى بالمعنى من عبارة «العقد». وإنما خروج أهل الاختيار لملء الفراغ وانتخاب إمام الأمة هو فعل فقهي اعتيادي يدخل في أبواب المعاملات. والمعاملات تستقيم وتمضي بعقود، والعقد لا بد فيه من شروط تراعي صحته من جهة الصورة والشكل، ومن جهة المادة والمضمون. والإمامة عقد يسري عليه ما يسري على العقود كلها من أحكام. أولها أن العقد لا يكون إلا عن تراض واتفاق، فلا يبيع البائع إلا وهو مطمئن ولا يوقع الأب أو الولي (أو يشهد الحضور عليه ـ فذاك توقيع وامضاء وموافقة) عقد النكاح إلا متى كان راضياً. فكذلك لا يجبر رجل اجتمعت فيه شروط الإمامة، واتفق عليه أهل الاختيار، الا متى أعلن موافقته الصريحة «وان امتنع من الإمامة ولم يجب عليها لأنها عقد مراضاة واختيار لا يدخله اكراه ولا إجبار وعدل عنه إلى من سواه من مستحقيها»[6]. وثانيها أن العقد، مطلق العقد، لا يتم إلا بعاقد والشأن في الإمامة كذلك. فلو اتفق أهل الحل والعقد على تولية من اختاروه من أهل الإمامة كان عليهم أن

(6) المرجع السابق. ص 7.

يتموا عملهم فيقوموا بدور العاقد إلى غاية إبرام العقد. وثالثها أن العقد لا يكون عن اقتراع «والقرعة لا مدخل لها في العقود»، كما أن «القرعة لا مدخل لها فيما لا يصح الاشتراك فيه كالمناكح»[7].

3 ـ والفقيه، إذ يشرع لأحكام الإمامة أيضاً، فهو يقوم بعمل المجتهد القائس. والقياس، وقد مر بنا، اجتهاد واعمال للعقل فيما لم يكن فيه نص من كتاب أو سنة ولم يعرف انعقاد اجماع عليه. ثم إن للقياس، كما نعلم، أركاناً أربعة (الأصل، الفرع، الحكم، العلة)، فهو حمل فرع على أصل لجامع بينهما هو العلة. فكيف يقيس الفقيه، في التشريع لأحكام الإمامة، وكيف يعلل ويرجح ما يصير إليه من حكم؟

فأما الأصل، أو المقيس عليه، فهو عقد النكاح حيناً، وعقد القضاء حيناً ثانياً، وهو ما يفيده الفقيه من قراءته لتاريخ الاسلام حيناً ثالثاً.

يقاس، في الإمامة، على عقد النكاح من أجل اعتبار وجوب مراعاة شروط الصحة في عقد الإمامة على غرار الشروط المرعية في سلامة عقد النكاح وصحته (وقد مر بنا بعض منه). ويقاس عليه في أحوال الحرج التي توجب الاختيار أو المفاضلة بين مرشحين قد تكافئا. فالماوردي يرى (ويجعل ذلك على لسان علماء الكوفة) أن الإمامة قد «تنعقد بثلاثة يتولاها أحدهم برضا الاثنين ليكونوا حاكماً وشاهدين كما يصح عقد النكاح بولي وشاهدين». ثم إنه يذهب إلى الحكم بأنه، متى عقد لرجل على الإمامة ثم تبين أن آخرين من أهل الاختيار، في بلد آخر، قد عقدوا عليها لشخص آخر فإن «الصحيح في ذلك وما عليه الفقهاء المحققون أن الامامة لأسبقهما بيعة وعقداً كالوليين في نكاح المرأة إذا زوجاها باثنين كان النكاح لأسبقهما عقداً»[8]. فالإمامة، قياساً على عقد النكاح، تكون لأسبقهما بيعة ولا بد من الخروج من الحرج بتنازل أحد المبايعين لها أو إخراجه منها بطريقة أو بأخرى.

---

(7) المرجع السابق. ص 9.

(8) المرجع السابق. ص 7.

ويقاس على عقد القضاء في نصبة الإمام، في أحوال ثلاثة. أولاً في الاحتجاج لصحة عقد الإمامة بمبايعة رجل واحد من أهل الحل والعقد: «تنعقد بواحد لأن العباس قال لعلي، رضوان الله عليهما، أمدد يدك أبايعك فيقول الناس: عم رسول الله، ﷺ، بايع ابن عمه فلا يختلف عليك اثنان ـ ولأنه حكم وحكم واحد نافذ»[9]. والحجة هنا أن الحكم وقد صدر عن واحد (= القاضي) جائز، ويحمل الفرع المقيس (عقد الإمامة) على الأصل المقيس عليه (= القضاء) فإن الحجة تصبح ثابتة ويصح عقد الأمة بمبايعة رجل واحد متى توفرت الشروط اللازمة واجتمعت. ويقاس على عقد القضاء، ثانياً، للبت في مسألة جواز أو عدم جواز إمامة المفضول مع وجود الأفضل. والفقيه الأشعري يقطع في المسألة الشائكة التي أسالت حبراً كثيراً بين المتكلمين فيقول، وقد قاس واجتهد، انه «لا يكون وجود الأفضل مانعاً من امامة المفضول إذا لم يكن مقصراً عن شروط الإمامة كما يجوز في ولاية القضاء تقليد المفضول مع وجود الأفضل لأن زيادة الفضل مبالغة في الاختيار وليست معتبرة في شروط الاستحقاق»[10]. وأما الحال الثالثة فيتعلق الأمر فيها بأسباب اخراج الخليفة من الإمامة أو الموانع من عقدها له: «وأما ذهاب البصر فيمنع من عقد الإمامة واستدامتها فإذا طرأ بطلت به الإمامة لأنه لما أبطل ولاية القضاء ومنع من جواز الشهادة فأولى أن يمنع من صحة الإمامة»[11].

ويقيس الفقيه، في التشريع لأحكام القراءة، على أصل ثالث (بعد عقد النكاح، وعقد القضاء) وهو تاريخ الاسلام على النحو الذي يقرؤه أو على نحو ما يفيده من تلك القراءة. وأخص ما يفعل فيه ذلك هو كلامه في تجويز ولاية العهد من قبل الإمام لشخص يأتي من بعده، وهو، تخصيصاً، تجويزه ترتيب تلك الولاية في شخصين أو أكثر. وما يجعله، في تاريخ الاسلام، أصلاً يقيس عليه هو ما فعله النبي حين جهز جيش مؤتة وجعل على رأسه زيد بن حارثة

(9) المرجع السابق. ص 7.
(10) المرجع السابق. ص 8.
(11) المرجع السابق. ص 18.

وقال «فإن أصيب فجعفر بن أبي طالب، فإن أصيب فعبد الله بن رواحة، فإن أصيب فليرتض المسلمون رجلاً». ولما سارت الأمور على هذا الترتيب وقتل الثلاثة، فعلاً، ثم اختار المسلمون خالداً بن الوليد فإنه «إذ فعل النبي، ﷺ، ذلك في الامارة جاز مثله في الخلافة». وإذا اعترض معترض فقال بل هي «عقد ولاية على صفة وشرط، والولايات كما يقف عقدها على الشروط والصفات قيل: هذا من المصالح العامة التي يتسع حكمها على أحكام العقود الخاصة»[12].

ثم إن لدى المجتهد القائس مصدراً آخر للقياس وأصلاً هو ما تصح تسميته بالتاريخ العقائدي. والماوردي يسترشد في قياسه بما كان من فعل الأنبياء. فحيث أن النبوة لم تسقط عن موسى، وقد كانت في لسانه عقدة، ولم يمنع منها زكريا، وقد كان حصوراً (= عنينا)، فإن عيوب اللسان والعنة لا تمنع من عقد الإمامة ولا حدوثهما من إخراج الخليفة منها.

على أن انشغال الفقيه بما يلزم الخليفة من أمور ما يشترط عليه من شروط ليس بأقل خطراً، فهو يشرع لذلك أحكاماً ليس من شأننا أن ندخل في تفاصيلها، وإن كنا نشير إلى أنها ترجع إلى كل ما به تكون «سياسة الأمة وحراسة الملة». ثم إنه ينشغل، بعد ذلك، بالإمامة من حيث هي مركز للدولة وأساس لها فالولايات المختلفة نيابات عنها تضبطها عقود صيغ فقهية دقيقة. ولكن للإمامة أحوالاً تعتل فيها ويضطرب حسن سيرها، فلا يبقى من شرط «مشارفة الأمور وتصفح الأحوال» من قبل الامام نفسه من غير تفويض «تشاغلاً بلذة أو عبارة»، ما به يقوم الشرط. بل ولا يبقى من وحدة الإمامة، أحياناً، سوى مجرد الشكل والصورة وأما المضمون والمحتوى فنقيض ذلك. فإذا قلنا عن الإمامة في الحال الأولى (وحدة السلطة والدولة) انها السياسة في النظر المحض، فإنه يجوز لنا أن نقول عن الحال الثانية (= الاضطراب، التفكك أو التعدد في السلطة) إنها السياسة بالفعل وفي التاريخ. ولما نرومه من قصد في هذا الفصل،

(12) المرجع السابق. ص 13.

ولما نسعى إليه من غرض في هذا القسم الثاني من الدراسة لا بد لنا من التريث عند كلتا الحالتين.

* * *

في مقدمة «الأحكام السلطانية» جملة تفي بالغرض في تصوير ما وصفناه أعلاه بأنه السياسة في النظر المحض أو التشريع للأحكام «السلطانية». يقول الماوردي: «فكانت الإمامة أصلاً عليه استقرت قواعد الملة، وانتظمت به مصالح الأمة حتى استتبّت بها الأمور العامة وصدرت عنها الولايات الخاصة»[13]. وكلمة الأصل يجب أن تفهم، في هذا القول، في معنى المركز والقاعدة. الإمامة (متى انتهضت على الشروط المعتبرة كلها فكان الإمام كامل التصرف مطلق النظر موفياً بالأمور العامة الواجبة عليه) هي مركز الدولة ومصدر الشرعية فيما يكون فيها من أفعال وما يجري فيها من قوانين وأحكام، وهي كذلك للشروط الشرعية الواجب مراعاتها في الاجتماع البشري، وهي كذلك لما جرت عليه «عادة» الاجتماع البشري وسارت عليه أحوال الممالك والملك. الدولة الأشعرية، كما يشرع الماوردي لأحكامها، هي «دولة الخلافة»: صورتها المؤسسات والأنظمة السياسية والادارية المشرع لها في «الأحكام السلطانية» (الوزارة، الامارة، المظالم، القضاء، الحسبة...)، ومادتها الإنسان (من حيث هو «مستخلف» في الأرض ومسيطر عليها بشكل من أشكال السيطرة: بالتمليك أو بالاستغلال (الأرض العامر، الأرض الموات، الحمى، الارفاق، الاقطاع). وكل الخطط التنظيمية التي تضبط علاقة الإنسان بالأرض من جهة، وعلاقة الإنسان بالإنسان من جهة ثانية، وعلاقات النظم الادارية ببعضها البعض من جهة ثالثة فهي ترجع إلى هذا الأصل المطلق والمركز الثابت الذي عنه يصدر كل شيء، في الأرض، ويرجع إليه. وليست نظم الدولة كلها، في علاقتها بهذا الإمام/ الأصل أو المركز سوى «ولايات خلفائه»، ولذلك فهي بسيطة بساطة هندسية مذهلة. يقول الماوردي:

«فإذا استقر عقدها للإمام انقسم ما صدر عنه من ولايات خلفائه أربعة

---

(13) نفس المرجع. ص 3.

أقسام: فالقسم الأول من تكون **ولايته عامة في الأعمال العامة**، (وهم الوزراء لأنهم يستنابون في جميع الأمور من غير تخصيص). والقسم الثاني: من تكون **ولايته عامة في أعمال خاصة** (وهم أمراء الأقاليم والبلدان، لأن النظر فيها خصوا به من الأعمال عام في جميع الأمور). والقسم الثالث: من تكون **ولايته خاصة في الأعمال العامة** (وهم كقاضي القضاة ونقيب الجيش (. . .) لأن كل واحد منهم مخصوص على نظر خاص في جميع الأعمال). والقسم الرابع: من تكون **ولايته خاصة في الأعمال الخاصة** (وهم كقاضي بلد أو مستوفى خراجه (. . .) لأن كل منهم خاص النظر مخصوص العمل). ولكل واحد من هؤلاء الولاة شروط تنعقد بها ولايته يصح معها نظره»[14].

والحق أن لهذه البساطة الهندسية، المذهلة بالفعل، أوصافاً ونعوتاً أخرى يمكن التماسها عند الفقيه، لا باعتباره مشرعاً فروعياً للأحكام، وإنما الفقيه بحسبانه أصولياً يرقى به عمله إلى النظر في أصول أدلة الأحكام ويتأمل، على حد تعبيرنا سابقاً، ما يكون من «روح القوانين» التي يشرع بموجبها. ولكي نجد أوصاف الأصولي هنا ونعوته فإن علينا أن نستعيد في أذهاننا قسمة خطاب الشرع إلى المكلفين. وتلك القسمة رباعية كما نعلم: فالخطاب إما أن يكون خطاب عموم يراد به عموم، أو خطاب عموم يراد به خصوص، أو يكون خطاب خصوص يراد به عموم، أو خطاب خصوص يراد به خصوص[15]. وفي صدور أقسام الولايات الأربع عن مركز واحد، هي استنابات عنه بأشكال مختلفة، ما يغرى بالمماثلة إن لم يكن بالمقارنة. فكأننا، وقد قمنا بقراءة سيميولوجية، لدولة الخلافة في اندراج نظمها تحت الولايات الأربع الواردة في نص الفقيه، نجدنا أمام خطاب يصدر عن متكلم أو مخاطِب (بالكسر) ليصل إلى مخاطَب (بالفتح) فيفهم «المكلف» عنه بحسب ما يكون مخصوصاً بالخطاب ـ ويسري فعل الخطاب وأثره بحساب ما يكون عاماً يراد به عام (= الولاية العامة في الأعمال العامة)، أو عاماً يراد به خاص (= الولاية العامة في الأعمال

(14) نفس المرجع. ص 21.
(15) انظر الفصل الخامس.

الخاصة)، أو خاصاً يراد به عام (= الولاية الخاصة في الأعمال العامة)، أو خطاباً خاصاً يراد به خاص (= الولاية الخاصة في الأعمال الخاصة). ولكننا لا نشتط في الحكم ولا نسرف في استنطاق الرموز والعلامات، أو لنقتصد في ذلك على حال فلا نفعله إلا بمقدار، وإنما نحن ننبه إلى صورة أخرى من صور حضور الآلية الفقهية الأصولية في لحظة التشريع السياسي ونشير إلى شكل آخر، مغاير نوعاً ما، من أشكال افراغ المعتقد السياسي الأشعري في العبارة الفقهية: لفروعي كانت تلك العبارة أو لأصولي. فإذا بلغنا مع المشرع الأشعري، وقد اتخذ الفقه أداة وصورة، هذه الغاية من تشييد صرح السياسة في النظر المحض، فإنه يبقى علينا أن نراقب اللعبة ونرصد قوانينها وهي تشرع للسياسة في الفعل وفي التاريخ.

* * *

تختل الصورة الهندسية البسيطة ويضطرب نظام دولة الخلافة، لما يحدث فيها من ارتباك وخروج عن المألوف والمعتاد في العلاقة بين المركز والأطراف. والضربة القوية التي تتسبب في الخلل والارتباك تصيب ما يقوم بين الإمامة والإمارة على البلاد من رابطة وصلة. فالإمارة على البلاد هي، بحسب البناء الهندسي السالف بيانه، ولاية عامة في أعمال خاصة: لأن الوالي على البلاد والأمير عليها مستناب من قبل الإمام ليكون نظره عاماً في كل ما يتعلق بما تحت يده من اقليم أو بلد خاص. ولكن، بمجرد ما يصبح الأمر متعلقاً بالسياسة في واقع الحال وحقيقة التاريخ، فإن القسمة تتغير وتصبح الامارة «على ضربين عامة وخاصة» ثم تنقسم العامة بعد ذلك فستكون، بدورها، على ضربين «امارة استكفاء بعقد من اختيار، وامارة استيلاء بعقد عن اضطرار». فأما امارة الاستكفاء، إذ تعقد للأمير برضا كامل من الإمام، فلا اشكال فيها وانما هي جريان للأمور على المألوف والمعتاد. وأما امارة الاستيلاء، فلعله يكفي فيها أن يدرك الناظر حقيقة اللفظ فيها ليرى فيها غرابة وشذوذاً، ويتبين فيها الاضطرار والاكراه والالجاء وكل ما في معاني هذه العبارات: والفقيه يحدها كما يلي «وأما امارة الاستيلاء، التي تعقد عن اضطرار، فهي أن يستولي الأمير بالقوة على بلاد يقلده الخليفة امارتها ويفوض إليه تدبيرها وسياستها. فيكون الأمير، باستيلائه،

مستبداً بالسياسة والتدبير والخليفة، بإذنه، منفذاً لأحكام الدين ليخرج من الفساد إلى الصحة ومن الحظر إلى الإباحة»[16]. ولعل التعريف ذاته يغني عن التعليق فيكفي أن ننظر فيه، برهة وجيزة، لكي نلاحظ هذا التقابل الغريب بين الاستيلاء والاستبداد من جهة والتقليد والإذن من جهة أخرى. وبين الانفراد بالسياسة والتدبير، في أمر يرجع إلى الخليفة شرعاً، من جانب أول والتفويض وغض الطرف من جانب ثان. والفقيه، حين تشريعه لأحكام هذه الامارة المغصوبة (فكذا ينبغي حدها في عبارة الفقهاء) لا ينكر أن في الأمر غضاً للطرف ولكنه أمر لا بد منه. ولربما كان الفقيه الأصولي في شخصه يستحضر المبدأ الذي يقضي بأن ما لا يكون الواجب واجباً إلا به فهو واجب مثله، والواجب في هذه الحال العسيرة هو إمضاء أحكام الدين والخروج بفعل الأمير المستبد «من الفساد إلى الصحة ومن الحظر إلى الإباحة». وعلى كل فالفقيه يلتجىء إلى المبدأ الأصولي الآخر الذي يقضي بوجوب التفريق بين أحوال الاستطاعة وحالة العجز، فيكون في الضرورات اباحة للمحظورات. «وهذا وإن خرج عن عرف التقليد المطلق في شروطه وأحكامه ففيه من حفظ القوانين الشرعية وحراسة الأحكام الدينية ما لا يجوز أن يترك مختلاً مدخولاً ولا فاسداً معلولاً. فجاز فيه، مع الاستيلاء والاضطرار، ما امتنع في تقليد الاستكفاء والاختيار لوقوع الفرق بين شروط المكنة والعجز»[17].

ومتى انفتح باب الذرائع فإنه يعسر سده، ومتى وقع التساهل في نقطة البدء فإنه يتعذر على المجتهد تقدير الغاية التي يكون له أن يقف عندها حتى وإن كان يتوهم عكس ذلك. ولذلك فإن المستولي بمجرد ما يجد الإذن من الخليفة، أو هو ينتزعه منه بالأحرى تحت طائلة الاضطرار والإكراه[18]، فإنه يغدو «نافذ

---

(16) الماوردي ـ. الأحكام السلطانية. ص 33.

(17) نفس المرجع والصفحة.

(18) وقد كان الإكراه، في بعض الأحوال المعلومة في تاريخ الخلافة العباسية، اكراهاً بدنياً مباشراً. وقد شاعت «السياسة» أن يكتفي الأمراء البويهيون بإكراه الخليفة على اصدار كل ما كانوا في حاجة إليه من أحكام عوض الإطاحة بمؤسسة الخلافة ذاتها. ولكن المقام لا يسمح بالدخول في الوقائع التاريخية، فنحن نكتفي بالقول بأن المشرع الفقهي (= الماوردي) كان يقوم بقراءة فعلية لتاريخ الاسلام كما عاشه وعرفه وانخرط في صنعه بالمنصب والوظيفة =

التصرف في حقوق الملة وأحكام الأمة». وهذا يعني، في جملة ما يعنيه، أن لهذا المستولي «النافذ التصرف» إن شاء «أن يستوزر وزير تفويض ووزير تنفيذ». وقد يكون هذا كله، تحت ضغط «الاضطرار»، «مقبولاً» لو أن المستولي كان مستكملاً لشروط سبعة (ترجع كلها إلى حفظ منصب الإمامة ذاته وإمضاء الأحكام الشرعية على وجهها الكامل وتعمل على «اجتماع الكلمة على الألفة والتناصر») وأما إذا لم يستكمل تلك الشروط، أو أخل بها أو بالبعض عنها، فإن باب الذرائع يشرع على مصراعيه كاملاً إذ الفقيه يجيز «للخليفة» إظهار تقليده استدعاء لطاعته وحسماً لمخالفته ومعاندته. والفقيه تام العلم بأن في الأمر «شذوذاً عن الأصول» ولكنه يجيزه مع ذلك «لأمرين: أحدهما أن الضرورة تسقط ما أعوز من شروط المكنة. والثاني أن ما خيف انتشاره من المصالح العامة تخفف شروطه عن شروط المصالح الخاصة»[19].

لنترك مسألة المصلحة إلى حين، ولنخرج من أحكام الإمارة بأنواعها كلها، ولنمض فننظر فيما يلي ذلك من أبواب «الأحكام السلطانية». نفحص فنجد أن هناك باباً للكلام في «تقليد الإمارة على الجهاد» وآخر في «الولاية على حروب المصالح» وأبواباً أخرى في ولايات القضاء، والمظالم، وشؤون الحج والحجيج، والإمامة على الصلوات بل ونجد باباً في ولاية النقابة على ذوي الأنساب. ثم نرجع إلى القسمة الرباعية الأولى (أو البناء الهندسي) فنجد أن في جملة القسم الثالث (الولاية الخاصة في الأعمال العامة) نقيب الجيوش وبالتالي المسؤول الأول عن مؤسسة كان لها في القرن الهجري الخامس (زمن كتابة «الأحكام السلطانية») وجود فعلي وهي مؤسسة الجيش. ثم نتصفح الأبواب من جديد،

= والسفارات، وهو لذلك يجتهد في اضفاء الشرعية الدينية على ذلك الواقع في حدها الأدنى. وبالتالي فإن «الأحكام السلطانية» قراءة فقهية لواقع معلوم وليست، كما اعتقد البعض خطأً، أنه جدل وتفريع فقهيين يديران ظهرهما للواقع السياسي السيء كلية. كما أنها ليست، كما أساء البعض الآخر تقدير الأمور، تشريعاً للدولة الاسلامية بإطلاق وإنما هي تشريع لدولة معلومة هي «دولة الخلافة» في زمان القادر والمقتدر ولربما لمن سار على دربها (والإشارة إلى المستظهر بالله) في محاولة انقاذ الخلافة من خطر السحق التام.

(19) الماوردي ـ. الأحكام السلطانية. ص 34.

ونظر فنطيل النظر في فصول الأبواب، فلا نجد باباً للكلام عن الإمارة على الجيش أو الكلام في «الولاية على نقابة الجيش»، وإنما أمر هذه الولاية «مسكوت عنه»، وإنما التشريع للجيش، بحسبانه مؤسسة واضحة الكيان، أو التشريع للجند باعتبارهم «مرتزقة» (وليسوا مجرد «متطوعة») تشريع «غائب». صحيح أن هناك «تقليد الإمارة على الجهاد»، ولكن الفقيه لا يحفل فيها إلا بالوجه «الاداري» ولا يشرع للجيش إلا وهو يعمل، على العموم، خارج دار الاسلام فلا ينظر إلى حركة الجيش «في الداخل» ولا ينظر إليه في معتاد الحياة اليومية. وصحيح أيضاً أن الفقيه يخصص باباً للكلام «في الولاية على حروب المصالح»، والعاملون في تلك الحروب هم الجند، ولكن احتفال المشرع لا يخرج عما فعله في الباب السابق عليه، وهذا هو الشأن في قتال أهل الردة، ولا يخرج عن عمل الأمير الملتزم بأوامر الخليفة والخاضع لنظره وإرادته، وأما الجند وقد «استولى» فهو «لا يراه». وصحيح، أخيراً، أنه يجعل للجيش ذكراً في «أحكام الاقطاع» فهو ينظر في تجويز الاقطاع لهم، وذكراً «في وضع الديوان وأحكامه» فهو يتكلم في أعطياتهم وأرزاقهم ولكنه، في الأحوال المذكورة كلها (وقد أحصيناها احصاء) لا يشرع لأحكام الجيش من حيث انهم مؤسسة وتنظيم. فما القول في هذا السكوت، وما الرأي في هذا الغياب؟

إن الغياب ليس إلا شكلاً آخر من أشكال الحضور، وإن السكوت عن التشريع لأحكام الجند و«شروط الامارة» فيه ليس إلا سكوتاً في الظاهر فحسب، وإنما هو كلام وتعبير فصيحين بقدر ما يسمح «الوقت» بذلك. ولا يخفى السر في سلوك هذه الطريق الملتوية عند من يقف على فعل «الايديولوجيا» وفاعليتها الخفية. وفي زمان الماوردي، ثم في زمان الغزالي بعده، ناهيك عن أزمنة السابقين عليه من متكلمة الأشعرية (البغدادي، الباقلاني، الأشعري..) والجند «حاضر» حضوراً قوياً وكاسحاً والخلافة العباسية في قبضته والخلق يصبحون ويمسون تحت سطوته. فنحن نعلم ما كان من أمر الجيش في تاريخ تلك الخلافة، بدءاً من خلافة المعتصم ووصولاً إلى خلافة المستظهر بالله، فقد اجتزؤوا من الدولة الاسلامية، حيناً، أطرافاً واكتفوا من الخضوع للخليفة بالدعاء له على المنبر ومعايدته ببعض الهدايا. واستبدوا بالسلطة من دون

الخليفة، حيناً آخر، فأمضوا ما شاؤوا من الأحكام وكان له مجرد «السكة والخطبة» كما يذكر صاحب «الفخري في الآداب السلطانية». بل إن الجند أقاموا دولة داخل الدولة الواحدة (البويهيون والسلاجقة) فكان لكل «دولة» وزراء وحجاب وكتاب. وعلى كل فلسنا نريد مجاوزة القصد ولا نبتغي الخروج عما التزمنا به من وقوف عند حدود الخطاب ومنطوقه فلا نتجاوزه بالتأويل إلا في اقتصاد شديد. وعلى كل فقد يلزمنا أن نرجع إلى امارة الاستيلاء فنسمي الأشياء بأسمائها الحقيقية كما يقال. وما حقيقة «المستولي»، في أحكام تلك الامارة، سوى هذا العنصر الذي يكون سبب الشذوذ والخروج عن «الأصول» والذي أربك النظام الطبيعي لدولة الخلافة في بساطتها وتماسكها النظريين. وليس ذلك العنصر، وقد أدركنا كنهه وعرفنا طبيعته، سوى «الجيش». كان لا بد للفقيه أن يسلك إلى تلك اللغة الرامزة، وهي على كل ليست بالأمر الجديد ولا الغريب عند الفقيه وفي عبارته، فيعين الجيش في عبارة المستولي. **وإذن فإن التشريع الحقيقي لتلك الولاية «الغائبة» في تشريع الفقيه، وهي الولاية على الجيش، هو ما أتى به في «الأحكام السلطانية» من تشريع لإمارة الاستيلاء وأحكامها.**

* * *

وجه آخر من وجوه السياسة «على الحقيقة» أو، إذا شئنا، من وجوه التشريع في علاقته بالتدبير. والأمر يتعلق هنا بالتشريع لقانون الأرض وأحكامها من جانب، ويرجع بالتشريع لوجوه صرف الأموال وتوزيعها على مستحقيها. وفي هذه الأحوال كلها فهو يتعلق، ثانية، بالجيش مستغلاً أولاً للأرض، المصدر الأول للثروة في العصر الوسيط الاسلامي والوسيلة الأكبر للانتاج فيه، وبالجند مستفيداً أول من الخيرات والأموال الواردة إلى «بيت المال» من طريق العشر والخراج. وما كان، في التشريع لأحكام «امارة الاستيلاء»، منطلقاً في التبرير الفقهي للواقع السياسي السيء وبداية له، فهو يكون وبالضرورة، في التشريع لأحكام الأرض والأموال، تكملة وغاية في فعل التشريع. ونحن نقف، من أجل بيان ذلك، عند مفكرين أشعريين متعاقبين كل منهما كان شاهداً على ذلك

الواقع، وبلغته الخاصة، مشرعاً لأحكامه وبالتالي معبراً عن هذه الصلة العسيرة التي قامت، في تاريخ الاسلام، بين الفقيه والسياسة.

فأما أولهما فهو أبو الحسن الماوردي، صاحب، القادر بالله، الخليفة العباسي الذكي والقوي ومعاصر السلاطين البويهيين (= المستولي/ الجيش) والشاهد على ارتفاع شأنهم فترة ثم أفول نجمهم وضعفهم فترة أخرى. نتوقف عند نفس «الأحكام السلطانية» ونفحص فيما يعتبر تشريعاً لقانون الأرض.

يشرع الماوردي للأرض في فصول أربعة (الأبواب 14, 15, 16, 17) يعنينا منها، في سياق عرضنا، الباب السابع عشر «في أحكام الاقطاع». والأرض في الاقطاع على نوعين «اقطاع التمليك، فتنقسم الأرض المقطعة ثلاثة أقسام: موات وعامر ومعادن» ولا نقف عنده وقد نسجل، فحسب، أن شرط اقطاع التمليك هذا هو الاحياء إذ «أن محييه أحق به من مستقطعه» في مذهب الشافعي (والماوردي شافعي كما نعلم). وأما اقطاع الاستغلال، وهو النوع الثاني، فهو «على ضربين: عشر وخراج». فأما العشر فلا اشكال فيه، فالحكم فيه بالمنع مفروض «لأنه زكاة لأصناف يعتبر وصف استحقاقها عند دفعها اليهم». وأما الخراج «فيختلف حكم اقطاعه باختلاف حال مقطعه»، وله ثلاثة أحوال:

- فإما أن يكون المقطع من أهل الصدقات «فلا يجوز أن يقطع مال الخراج، لأن الخراج فيء لا يستحقه أهل الصدقة، كما لا يستحق الصدقة أهل الفيء».

- وإما أن يكون من «أهل المصالح، فمن ليس له رزق مفروض، فلا يصح أن يقطعه على الاطلاق، وإن جاز أن يعطاه من مال الخراج».

- وإما أن يكون «من مرتزقة الفيء وفرضية الديوان وهم أهل الجيش»[20].

فإذا «قسم» الفقيه ثم «سبر» بعد ذلك، ثم «اعتبر» و «علل» فإنه ينتهي إلى

---

(20) الماوردي ـ. الأحكام السلطانية. ص 190-195.

الحكم بأن أهل الجيش «هم أخص الناس بجواز الاقطاع لأن لهم أرزاقاً مقدرة تصرف إليهم مصرف الاستحقاق، لأنها تعويض عما أرصدوا نفوسهم له من حماية البيضة والذب عن الحريم». فإذا تابعنا الفحص وشئنا أن نعرف ما الحكم في «أرزاق ما عدا الجيش إذا أقطعوا بها مال الخراج» فالفقيه يجيبنا أنها تكون على أقسام ثلاثة، يعددها ويعلل أحكامها كما يلي:

- فالقسم الأول هو من «يرتزق على عمل غير مستديم كعمال المصالح وجباة الخراج». والحكم فيهم أن «الاقطاع بأرزاقهم لا يصح». وإنما لهم رواتب معلومة تصرف لهم من مال الخراج «بعد استحقاق الرزق وحلول الخراج» - وبالتالي فلا بد لهم من وسيط في تحصيل مستحقاتهم وهو بيت المال.

- والقسم الثاني «من يرزق على عمل مستديم ويجري رزقه مجرى الجعالة (. . .) كالمؤذنين والأئمة فيكون جعل الخراج لهم في أرزاقهم تسبيباً له وحوالة عليه، ولا يكون اقطاعاً» - وبالتالي فهم، منطقياً، يلحقون بالقسمة بالقسم الأول من حيث حاجتهم إلى وسيط يعبرون من خلاله وهو بيت المال بطبيعة الحال.

- والقسم الثالث «من يرتزق على عمل مستديم ويجري رزقه مجرى الاجارة، وهو من لا يصح نظره إلا بولاية وتقليد مثل القضاة والحكام وكتاب الدواوين فيجوز أن يقطعوا بأرزاقهم خراج سنة واحدة»[21].

فالاقطاع، في هذه القسمة الثلاثية، لا يجوز إلا في القسم الثالث ولكنه اقطاع مقيد بسنة واحدة، وقد يحتمل سنتين بشروط ثقيلة وقيود شديدة. ولكن لو رجعنا، في السياق ذاته، إلى أحكام إقطاع مرتزقة الجيش فأمران يطالعاننا: أولهما أن «ما كان من الخراج أجرة فهو مستقر على التأبيد فيصح اقطاعه سنتين ولا يلزم الاقتصار منه على سنة واحدة بخلاف الجزية التي لا تستقر». وثانيهما أن اقطاع الجيش، متى كان من الخراج، فإن لحاله أحوالاً «أحدها أن يقدر سنتين معلومة كإقطاعه عشر سنين فيصح إذا روعي فيه شرطان: أحدهما أن

(21) المرجع السابق. ص 196-197.

يكـون رزق المقطع معلوم القـدر عند بـاذل الاقطاع، فـإن كان مجهـولاً عنده لم يصح. والثاني أن يكون قدر الخـراج معلوماً عنـد المقطع وعنـد باذل الاقـطاع، فإن كان مجهولاً عندهما أو عند أحدهما لم يصح»[22]. ولو أمعنا النظر الآن فنحن نجد أن القسمة الثلاثية عند الماوردي، متى كـان يشرع لأصناف العـاملين، إنما هي تصبح ثنائية متى نظرنا إليها من جهة الأرض واستغلالها ومن حيث المستفيد الفعلي منها. فهناك العاملون (أو المـرتزقـة ما عـدا الجيش كما يقـول) وهؤلاء لا يجـوز لهم الاقطاع وإذا جـاز، في استثناءات تجمعهـا حالـة واحدة، فـإن ذلـك يكـون بقيود من جهـة أولى ولا يتجاوز الأمـر فيه سنـة واحدة. وهنـاك مرتـزقة الجيش وأقل مدة الاقطاع لهم سنتان، بل إن الفقيه، إذ يذكر السنتين، فهو يمـر مروراً سريعاً بها ليقف بعد ذلك عند تعيين سنوات عشر. ولـو تأملنـا في عبارة الفقيه من وجه آخر لوجـدنا أن العشرة تفيـد التكثير، وذلـك ما يبـدو أن حرف الكاف التي وردت التشبيه تفيـده في عبارتـه «كاقـطاعه عشر سنين». ثم إنا لـو تأملنا شروط الصحة في الاقطاع لتبينا أننا أمام عقد وتعاقد، ولكنه تعاقـد يجتهد في ترضية المقطع إلى أقصى درجات الرضا.

وهم الـترضية هـذا يتجلى بصـورة أفضل للنـاظر في البـاب الثـامن عشر من «الأحكام السلطانية» (في وضع الديوان وذكر أحكامه). وأول ما يفتتح به الباب هو القول بـأن «الديـوان موضـوع لحفظ ما يتعلق بحقـوق السلطنة من الأعـمال والولاة ومن يقوم بها من الجيوش»[23]. ثم إن الفقيه، بعد فذلكة تـاريخية يبـين بها أول وضع الـديوان وتـطوره عند الـراشدين بعـد عمر واضعـه الأول، وبعد فصـل يبسط القول فيـه (من جهة النـظر المحض) في إثبات الجيش في الـديوان ومدار الترتيب فيه ثم القول في العطاء، يأتي ما نعتبره نواة الباب كله ولبه وغاية مـا يطلبـه الفقيه وهـو ينـظر في أحكـام الجيش (من جهـة السيـاسـة في الفعـل وبالفعل) وهو الفصل المخصص لتقدير العطاء ذاته. نقرأ له:

«وأما تقدير العطاء فمعتبر بالكفاية حتى يستغني بهـا عن التماس مـادة تقطعـه

---

(22) المرجع السابق. ص 195.

(23) المرجع السابق. ص 199.

عن حماية البيضة. والكفاية معتبرة من ثلاثة أوجه: أحدها عدد من يعوله من الذراري والمماليك. والثاني عدد ما يرتبطه من الخيل والظهر. والثالث الموضع الذي يحله في الغلاء والرخص، فيقدر كفايته في نفقته وكسوته لعامه كله فيكون هذا المقدار في عطائه ثم تعرض حاله في كل عام. فإن زادت رواتبه الماسة زيد، وإن نقصت نقص (. . .) وإذا أراد ولي الأمر اسقاط بعض الجيش لسبب أوجبه أو لعذر اقتضاه جاز، وإن كان لغير سبب لم يجز، لأنهم جيش المسلمين في الذب عنهم»[24].

ونحن نكتفي، في نص جلي بذاته واستشهاد مدعم لما كنا نعرض له من رأي قبل قليل، بالتنبيه على حقيقتين اثنتين. أولاهما أن «الكفاية» في النص نعت عام وعبارة مطاطة تحتمل من التأويلات ما لا حصر له. فما المقياس في حصول الكفاية؟ وهل من تقدير آخر لها لغير طالب العطاء في الحقيقة؟ وهل في الامكان الاعتراض بأن «الرواتب الماسة» لم تزد فيتعين الانتقاص منها أو الإبقاء على ما هي عليه على الأقل؟ - وما نظن أن في السعة تقديم أجوبة شافية عن هذه الأسئلة، وما نخال أن في وسع المشرع أن يعترض (بعد إذ سن شرط الكفاية ولم يفلح في تقييده فتركه مرسلاً) على مزيد الطلب من الجيش ومزيد البذل من «ولي الأمر».

وثاني الحقيقتين تتعلق بولي الأمر بالذات وارادته مباشرة «تقدير العطاء» فعلاً. فأما «اسقاط بعض الجيش لسبب أوجبه أو لعذر اقتضاه» فلا يخرج عن حالين في الواقع: فأما أن «ولي الأمر» قوي فعلاً ومطاع حقاً فهو في حال الاقتدار على ذلك فلا اشكال في الأمر. وأما أن السبب والعذر الحقيقين لا يخرجان عما يريده الجناح الأقوى في الجيش، مثلاً، أو تقرره الجهة التي تكون لها الغلبة حقاً، فولي الأمر متوهم ارادة واختيار والفقيه مشرع تحت طائلة «العجز والاضطرار». وأما ارادة ولي الأمر اسقاط العطاء «لغير سبب»، فما أسهل ما يحكم على العاجز بذلك، وما أسهل ما يقر هو ذاته، توهماً للإرادة والخيار، أنه لا يرى سبباً ظاهراً. ثم ما أسرع ما يجد المشرع العبارة الموافقة لذلك، وفي

(24) المرجع السابق. ص 205-206.

أغلب الأحوال فهو لا يبتعد عن تعبير «المصلحة»، وعن التعليل بالضرورة و «حكم الوقت».

هذا ما كان من النظر إلى الجيش والتشريع لأحكامه عند صاحب «الأحكام السلطانية»، وأما المفكر الأشعري الثاني فقد كان لاحقاً على الماوردي، في الزمان، مباشرة كما أنه مضى في خط سيره خطوات أخرى. ونحن نقصد به أبا حامد الغزالي كما لعله لا يخفى. وعسى ألا يخفى أيضاً أن أواصر عديدة كانت تشد مدير المدرسة النظامية إلى السلطتين معاً: سلطة الجيش (وقد كان في لغة الماوردي «مستولياً») وهذه سلطة السلاجقة. وسلطة الخلافة العباسية، الشرعية والضعيفة معاً، وتلك سلطة المستظهر بالله الذي كتب له حجة الاسلام «المستظهري» أو «فضائح الباطنية» كما نعلم. وشرعية الخلافة، في مقابل تربص الباطنية وحضورها الارهابي، لا يستقيم الأمر فيها إلا بحصول «النجدة» و «الشوكة»، وهما لا تكونان إلا بالعدة والعتاد «فبهم مجاهدة الكفار وحماية الثغور وكف أيدي الطغاة والمارقين وذبهم عن مد الأيدي إلى الأموال والحرم والأرواح...». ونحن لا نقرأ هذه العبارات في «فضائح الباطنية»، وهو الكتاب الذي يتفنن فيه الغزالي في شرح معاني النجدة والشوكة والنصرة ويكاد يفصح فيه عن أسماء الحماة السلاجقة، بل نحن ننظر في أحد كتبه في أصول الفقه وهو «شفاء الغليل» ونحن نقف معه وهو يشرح معاني «المصلحة المرسلة» وطرق التعليل فيها، ويعدد الأمثلة ليوضح وجوه المصلحة في أشكال الاجتماع البشري وحالاتها المتنوعة. ولكن «فضائح الباطنية» يحضر في صفحات تشريعية من الكتاب الأصولي حضوراً قوياً ولا غرابة في الأمر، فنحن نعلم ما كان الغزالي يعانيه من خوف وارهاب من جماعات الباطنية السرية وأساليبها في التصفية الجسدية، ونقدر مدى قوة الروابط التي كانت تشده إلى السلاجقة (= الجيش) من جانب وإلى الخلافة العباسية (= ولي الأمر) من جانب آخر. وإذا لم يكن حجة الاسلام، الغزير الكتابة، قد كتب شيئاً فيما يبدو، في «الأحكام السلطانية» (ولدينا أسباب عديدة تفسر انصرافه عن ذلك) فإنه قد وجد في الكلام في العلة والمصلحة (وقد توسع فيهما في «شفاء الغليل») فرصة سانحة للبوح ببعض ما يثقل صدره من سر، أو يضايقه من ايعاز خفي من السلاجقة

أو من الخليفة المستظهر بالله، أو منهما معاً، ليقول في التوسيع على الجيش في الأرزاق شيئاً أو ليكتب ما عساه يبرر اطلاق اليد لهم نوعاً من الاطلاق. والمشرع الناظر في أحكام «المصلحة المرسلة» والعلة الشرعية يكتب عن الجيش وأرزاقهم: «ولا يخفى كثرة مؤنهم وانشعاب حاجاتهم في أنفسهم وذرياتهم والمرصد لهم خمس الخمس من الغنائم والفيء وذلك مما يضيق، في غالب الأمر، عن الوفاء بإخراجاتهم والكفاية لحاجاتهم»[25].

وإذا لم تكن «الكفاية» حاصلة عندهم و«الحراس للدين عن أن تنحل دعائمه (. . .) وهم الحماة للدنيا عن أن يختل نظامها»، فإنه يجب على الكافة أن يتدبروا الأمر جميعاً ويجب على الخاصة أن يحتالوا لذلك، ولا بد للمجتهد من أن يعمل على «رفع الحرج» عن الأمة. والفقيه المشرع يستنجد بالمجادل المتكلم ليحكم بوجوب «توظيف الخراج على الأغنياء». وهو يتوهم الاعتراض فيرد عليه على طريقة المتكلمين، (فإن قيل قلنا) ويتوهم رد المعترض، ثانية، فيحتج عليه بدليل جديد ثم إنه يسلم الراية، فالمعركة فعلية، إلى المجتهد ليعلل ويرجح ثم يحكم وقد استفرغ الجهد أو اجتهد.

فأما إن كان المراد الافاضة على الجند، وهم على ما هم عليه في عددهم وعدتهم، فلا «فكيف نقدر احتياجهم إلى توظيف خراج لامدادهم وارفاقهم وكافة أغنياء الدهر فقراء بالإضافة إليهم؟». وإن أريد ذلك للحاجة إلى «تكثير الجند: لسد الثغور وحماية الملك (. . .) وخلا بيت المال عن المال وأرهقت حاجات الجند إلى ما يكفيهم وخلت عن مقدار كفايتهم أيديهم فللإمام أن يوظف على الأغنياء ما يراه كافياً لهم في الحال إلى أن يظهر مال في بيت مال. ثم إليه النظر في توظيف ذلك على وجوه الغلات والثمار»[26]. وفي هذا القول الأخير أمور ثلاثة تستوقفنا وتستدعي منا اشارة وتنبيهاً:

- الأمر الأول هو الحاجة إلى «تكثير الجند»: ولا شطط في القول إن تاريخ

---

(25) الغزالي ـ. شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل. . (سبقت الإشارة إليه). ص 235.

(26) الغزالي ـ. المرجع السابق. ص 235-236.

الخلافة العباسية، بدءاً من خلافة المعتصم بل ولربما منذ حرب الأخوين الأمين والمأمون قبلها، هو تاريخ حاجة عظيمة ومتنامية إلى «تكثير الجند». ولا جنوح إلى المبالغة والتهويل في قولنا إن الخليفة كان يدخل أحياناً، ومتى اقتدر على ذلك، في نوع من الجذل الغريب الذي يدفع إلى التكثير من الجند للحد من سلطة الجند أحياناً. ولا ندخل في تفاصيل تاريخية معروفة ومشهورة ولكنا نسجل أن «الأمة» كانت تعيش، بكيفية متنامية ومستمرة كذلك، ما ينتج عن تلك الحاجة وتستشعره في رغيفها وسكنها وحياتها اليومية.

- الأمر الثاني هو «الترخيص» لولي الأمر (وقد لمسنا من الترخيص «وجوهاً» عند الماوردي في الفقرات السابقة) حتى «يوظف على الأغنياء». وللوهلة الأولى تتبادر إلى الذهن جملة أسئلة تتداخل فيما بينها: من هم الأغنياء؟ وما مقياس الغنى؟ ثم: من الذي يرجع إليه الأمر، حقيقة، في تقدير حالة الغنى؟ لا نطلب أجوبة عن هذه الأسئلة ولكنا ننبه، إذا كنا في حاجة إلى ذلك حقاً، أن في هذا الأمر فتحاً لباب عريض من «التأويل» ومن «الاجتهاد» في تقدير معنى الغنى والفقر وكذا في تعيين طرق التوظيف والسبل المؤدية إليه. ولكن أمام القارىء كتاب «المنتظم» لابن الجوزي، وله أن يقرأ لو شاء في كتب المعاصرين من المؤرخين عرباً وغير عرب[27].

- الأمر الثالث، ونحن ننبه إلى أنه يدق فلا يكاد يبين، هو أن الفقيه يسند إلى «ولي الأمر» «النظر في توظيف ذلك على وجوه الغلات والثمار». والتوظيف «على وجوه» الغلات والثمار هو، من باب تحصيل الحاصل، توظيف على مصدر الغلل والثمار وهو الأرض بطبيعة الأمر. ولا نخفي ما كان غير محتمل للإخفاء ولا نتأنق في اللفظ وإنما نحن ندل على الفعل بصفته المعينة له فنقول: إن لولي الأمر أن يقطع الجيش الأرض. ولا نتوقف عند هذا الأمر ولكنا نحيل إلى دراسة رائعة، بل وفريدة من نوعها، في توضيح معاني هذا

(27) انظر على سبيل المثال:
عبد العزيز الدوري ـ. مقدمة في التاريخ الاقتصادي العربي. دار الطليعة، 1969، بيروت.

«الاقطاع العسكري» ودلالاته في العراق في العصر الوسيط الاسلامي[28].

بين هذه الأمور الثلاثة (الحاجة إلى تكثير الجند، التوظيف على الأغنياء، التوظيف على الثمار والغلات) ناظم، أو «جامع»، كما يقول الأصولي وهو يقيس ويعلل معاً، وهذا الجامع هو «المصلحة المرسلة»، والمصلحة تلتمس بالوقوف على مقصود الشرع وهي مما يدق فلا يدركه إلا مجتهد على الحقيقة ويعلو على الأفهام فلا يفهمه إلا من اندرج في حكم «الخاصة» ووعى حكم الوقت والضرورة. والغزالي يجمل الرأي الأشعري برمته فيعرضه في عبارته الرشيقة وفي لغته الأصولية الدقيقة إذ يقول:

«إن لم يفعل الإمام ذلك تبدد الجند وانحل النظام وبطلت شركة الامام وسقطت أبهة الاسلام وتعرض ديارنا لهجوم الكفار واستيلائهم. ولو ترك الأمر كذلك فلا ينقضي الا قدر يسير وتصير أموال المسلمين طعمة للكفار وأجسادهم درية للرماح وهدفاً للنبال ويثور بين الخلق، من التغالب والتواثب، ما تضيع به الأموال وتعطل معها النفوس وتنتهك فيها الحرم. ونظام ذلك شوكة الاسلام بعدته وما يحذر المامه من الدواهي بالمسلمين لو انقطعت عنهم شوكة الجند التي تستحقر، بالاضافة إليها، أموالهم. فإذا رددنا بين احتمال هذا الضرر العظيم وبين تكليف الخلق حماية أنفسهم بفضلات أموالهم فلا نتمارى في تعين هذا الجانب. وهذا مما يعلم قطعاً من كلي مقصود الشرع في حماية الدين والدنيا، قبل أن نلتفت إلى الشواهد المعينة من أصول الشرع»[29].

ولا نظن أن التعليل يبلغ مدى أبعد مما يذهب إليه حجة الاسلام في هذا القول بل ولعلنا، في هذه الوقفة عند نظر المشرع الأشعري في الجند وما يلزمه من تشريع عملي يقيه من «الحاجة» ويحفظ له شروط «الكفاية»، نكون قد وفقنا

---

(28) عبد العزيز الدوري ـ. تاريخ العراق الاقتصادي في القرن الرابع الهجري ـ. دار المشرق، 1974، بيروت.
وانظر، على الخصوص، حديثه عن الاقطاعات العسكرية (ص 42-45).
وانظر، كذلك، حديثه عن رواتب الجند ومداخيلهم. ص 239-248.

(29) الغزالي ـ. شفاء الغليل. . . (سبق ذكره). ص 237.

في رسم صورة تقرب إلى الأذهان ما يقوم بين التشريع والتدبير من رابطة وصلة - في الخطاب السياسي الأشعري. ولكن مثال الجند هذا، وإن كان بالفعل مثالاً متميزاً بفعل ما كان للجند من أثر وتأثير في الحياة السياسية في التاريخ الاسلامي، فإنه لا يظل مع ذلك مثالاً فريداً ووحيداً، ولا شك أن في وسع القارىء أن يخرج من فحص أصناف الولايات التي يعددها صاحب «الأحكام السلطانية» بشواهد وصور أخرى كثيرة وقد نكتفي، أخيراً، بالتنبيه على ما يتم في التشريع لولاية الحسبة وأحكامها. فلا شك أن في القول في الحسبة والتشريع لأحكامها، وكذا الانتباه إلى مغزى «الاحتساب» في نظام المدينة الاسلامية في العصر الوسيط الاسلامي ما يمكن الباحث من اكتشاف الهامش العريض الذي يظل في وسع المشرع والأمير معاً أن يتحركا فيه في فضاء تلك المدينة. ففي التشريع لولاية الحسبة يقدر الفقيه على الاستجابة إلى رغبة «ولي الأمر» في الحصول على المزيد من المواقع التي يتم فيها الاعلان عن حضور الدولة وتأكيد سلطتها. وفي ذلك التشريع تحصل الدولة على ما يضمن لها حفظ رموزها في الوحدة والألفة وتحقيق حاجتها إلى «الالتحام العضوي» الضروري للجسد السياسي واللازم له في الحركة والفعل. وبالجملة فإن كل ما يؤول إلى حضور الدولة في المدينة الاسلامية، في العصر الوسيط، يظهر في الحسبة ووجوه عديدة من علاقات التشريع بالتدبير تطفو على السطح وتظهر للعيان[30].

* * *

تحضر السياسة في الخطاب الأشعري في أشكال متنوعة من الحضور، وتحليل الخطاب السياسي الأشعري يكشف عن وجود مستويات عديدة في ذلك الحضور تختلف بين الشدة والضعف من جهة أولى وتتلون بألوان المجال المعرفي الذي تعمل فيه من جهة ثانية. وفي الأحوال العديدة، والمتنوعة، كلها فإن الفكرة

(30) انظر في تبين ذلك:

علي أومليل ـ السلطة السياسية والسلطة العلمية (الغزالي، إبن تومرت، ابن رشد) ضمن أعمال ندوة:

«أبو حامد الغزالي ـ دراسات في فكره وعصره وتأثيره».

منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، 1988، الرباط الصفحات 11-31.

السياسية، المعلنة أو المضمرة والجلية أو الخفية، تفعل في بناء الخطاب الأشعري فعل العامل الحاسم المحدد. وفي مستويات حضور الفكرة السياسية في العقيدة الأشعرية أو، بالأخرى، حضور العقيدة الأشعرية في القول السياسي في الاسلام يمكن التأكيد على ثلاثة منها هي إما تكاد تكون بينة بذاتها أو هي مما يكفي الجهد القليل من الباحث للكشف عنه والإبانة عما سعى فيه الأشعري إلى أن يتوارى ويختفي دون أن يوفق في ذلك. وهذه المستويات الثلاثة هي: الكلام، والفقه، والتاريخ.

فأما صلة الكلام بالسياسة فما نرى أننا في حاجة إلى مزيد بيان على ما عرضنا له في الفصل الثاني خاصة. فنحن قد انتهينا إلى النتيجة الواضحة التي تقضي بأن البحث في الإمامة، وكذا الخوض في القضايا الكلامية التي تتفرع عنها أو ترتبط بها على نحو من الأنحاء، ليس أبداً مجرد مبحث من المباحث المعتادة ولا أن الخوض فيها من قبيل ما جرت العادة على الخوض فيه (كما يقول الجويني ثم الغزالي من بعده) ولكن مسألة الإمامة تحضر في علم الكلام حضور الفاعل المؤسس. وهي كذلك لأنها، وكما رأينا ذلك، تحضر في لحظة بناء المفاهيم الأولى الحاسمة وبالتالي فإن عملية «تأصيل الأصول» ذاتها لا تستقيم، بل ولا تكون، في غياب مسألة «السياسة» وبتأثير مباشر منها. ولهذه الأسباب كان لا بد لكبار المتكلمة الأشاعرة أن يسهموا، فيما هم يكتبون في أصول الدين وينافحون عن العقيدة الأشعرية، في الفكر السياسي الكلامي في الاسلام بصور وكيفيات مختلفة. ثم كان لا بد لإسهاماتهم أن تعكس اللحظات الحاسمة في بناء المذهب الأشعري وتطوره من حيث التأكيد على جوانب بعينها وعلى نقط دون أخرى. فأبو الحسن الأشعري يمثل الجدل والصراع بين أهل السنة والشيعة في مرحلته السابقة على اشتداد ساعد الشيعة الإمامية من جهة أولى والسابقة على ظهور الشيعة الباطنية من جهة ثانية. وسمة الصراع بين السنة، عموماً، والشيعة هي سمة الاختلاف حول المبادىء والكليات العامة في مسألة الخلافة أو هي الصراع في أطواره الكلامية الأولى، وإن حدث في القرن الهجري الرابع. وأما اللاحقون على الأشعري من الأشاعرة فهم يصورون في كتاباتهم ذلك الصراع في أطوار قوته واشتداده وجنوحه نحو العنف في الخطاب والحدة في اللهجة

واتجاهه، أكثر فأكثر، نحو صياغة المواقف العقائدية الجازمة. فالزمان هو زمان بلوغ الإمامية حداً من القوة والسطوة بعيد، يشهد عليه سلطان البويهيين وقوة دولتهم. في الوقت الذي كان فيه التشيع صورته العنيفة الموغلة في القسوة والتطرف على نحو ما نجده عند الشيعة الاسماعيلية التي هي في واقعها مجاوزة للإمامية والغاء لها، وهي في انتظار ذلك خصم لها. وهذا الزمان يمثله في شطره الأول حكم المذهب الأشعري وعمدته في «المتقدمين» منهم ومن اشتهر بنعت القاضي فكاد يكون اسماً له (ونقصد به أبا الطيب الباقلاني طبعاً) ويمثله بجانبه أبو منصور عبد القاهر البغدادي. فأما «القاضي» فهو يمثل في كتابه الأشهر «التمهيد» إرادة البناء ويصور العمل الفكري الجبار الذي يتصدى له كل من اهتم بتشيد النسق واقامة صرحه. وأما البغدادي فهو في «الفرق بين الفرق» خاصة، (وعلى نحو ما وقفنا عنده مطولاً في الفصل الثاني) فهو يمثل الوجه الآخر السلبي للنسقية والبناء: وجه الهدام والمهاجم الذي لا يقدر على الإبانة عن سبيل «الفرقة الناجية» إلا بفضح سبل الضلال والهلاك، بل والالتجاء إلى تعيين كبير الضالين لا بنعوته وألقابه فحسب بل وباسمه كذلك. فإذا بلغت الحرب الأشعرية ضد الشيعة التعليمية درجتها القصوى من الاشتداد والعنف واستحالت الباطنية إلى عنف مادي سافر فإن الكتابة السياسية الكلامية تظهر في الصور العديدة التي تعكسها ريشة أبي حامد الغزالي في مؤلفاته المعروفة (القسطاس المستقيم، المستظهري، فيصل التفرقة، الدرج المرقوم...).

وبالجملة فالمسألة السياسية تتجه لتصبح، في دائرة أصول الدين، المسألة الأكثر بروزاً وظهوراً بعدما كانت مبحثاً من جملة المباحث الكلامية، لا بل بعدما كان القول فيها مما جرى العرف بالخوض فيه فحسب. ولو أننا نظرنا إلى المسألة في ضوء الانتاج النظري السياسي في الاسلام لقلنا إن الأشعرية، في مباحثها الكلامية، قد أسهمت في ذلك الانتاج بنصيب غير يسير وقد يكفي المرء في ذلك أن يأتي بشهادة النصوص الكلامية الدقيقة الصنعة والتي يعتبر مؤرخو الفكر الاسلامي عمداً وأصولاً كبرى في ميادين نظرها. ولكان لنا أن نقول إن متكلمة الأشعرية قد أفلحوا في الحديث على لسان السنة جميعاً، بتلويناتها وفروقها الدقيقة، وأنهم كانوا كذلك في مجال أمكن فيه للخلافات الجزئية (أو

«التناقضات الصغيرة») أن تتراجع وتختفي أمام الخلاف الأصلي والأكبر (أو «التناقض الأساسي») مع الخصم الواحد المشترك سياسياً وهو الخصم الشيعي بطبيعة الأمر.

وأما عن صلة الفقه بالسياسة، أو الحضور السياسي في مستوى الخطاب الفقهي التشريعي، فليس لنا مزيد بيان على ما كان مادة هذا الفصل ومحتواه. ولربما كان يكفينا القول بأن العقيدة الأشعرية تجد في المجال السياسي ما افتقدته في غيره من المجالات الأخرى. فحيث رأينا (في نهاية الفصل السادس) أن لعبة الاجتهاد والترجيح تصل حداً من النظر والإمكان لا يمكنها فيه أن تخطو خطوات أخرى على درب النظر الأصولي المجرد فنحن نجد أن مفهوم «المصلحة» من جهة أولى ومفهوم «العلة» من جهة ثانية يجدان في التشريع العملي ملجأ وملاذاً يحتميان به ويتنفسان في مناخه. وهل نذكر، ثانية، الكيفية التي يحلل بها كل من صاحب «الأحكام السلطانية» ومؤلف «شفاء الغليل» لأحكام الجند والتوسعة في أعطياتهم وأرزاقهم؟ وهل نرجع، مرة أخرى، إلى «امارة الاستيلاء» وأحكامها عند الماوردي والمنحى الأشعري في التعليل بأحوال العجز ومكمن المصلحة الحق لا في إظهار القبول والتنازل للأمير المستولي بل وفي التهاس الأعذار للخليفة في موقفه منه؟ وحيث يبلغ التشريع لأحكام العمل، في علاقته بالعلم، حداً لا يمكن الافصاح فيه عن شيء وراء ما قيل أو يؤول المفكر فيه إلى السكوت لامتناع القول، أو هو على كل حال يتوه في عوالم فسيحة من الحكم والمواعظ يكاد المذهب أن يتفتت ويضيع (وذلك هو الشأن في الأخلاق) فإن التبرير والتعليل يمدان المذهب، مرة أخرى، بما كان مفتقداً له، بل وفي أمس الحاجة إليه.

يبقى بعد ذلك المستوى الثالث والكبير من مستويات حضور الفكرة السياسية في العقيدة الأشعرية وهو مستوى التاريخ: قراءة وكتابة معاً أو، بالأحرى، كتابة التاريخ على نحو يصدر عن قراءة نوعية له. وقد كان الأصولي الأشعري، وهو يجتهد في توضيح معاني «المصلحة» ومكامن «العلة» (في تاريخ الأمم والممالك المتقدمة من جانب أول، وفي تاريخ الخلفاء والملوك في الإسلام من جانب ثان،

وفي تاريخ الأنبياء والرسل من جانب ثالث) يقرأ التاريخ وهو يجتهد في تجسيد الفكرة السياسية الأشعرية وبلورتها. وإذا لم يكن المقام قد اتسع لنا للقول في الخطاب التاريخي الأشعري، بالنظر إلى ما اخترناه من نماذج في التحليل وما سلكناه من سبيل في ذلك، فإن لنا أن نقول مع ذلك بأن الملامح العامة للرؤية الأشعرية للتاريخ لا تغيب بتاتاً أثناء النظر في الخطاب السياسي الأشعري - وهي كذلك بحكم المنطق الذي يقضي بوجوب اشتمال الرؤية السياسية على نظرية في التاريخ. فإذا لم تكن تلك النظرية واضحة وصريحة فإنه في الامكان الكشف عنها والاشارة إلى مكوناتها ومصادرها ولكن هذا يجاوز بنا القصد والمطلوب فلنتوقف عند هذا الحد فما كنا نبغي غير الاتيان بأدلة وعلامات نشير بها إلى طريق، وما كنا نهدف سوى رسم اشارات ورموز ندل بها على سبيل. وأما الطريق فهو وجوب الانتباه إلى قيمة السياسي ومكانته في تشكل الخطاب الأشعري وتكونه فعسى أن نكون في هذا الحديث عن السياسي (النصيحة والتدبير/ النصيحة والتشريع) قد وفقنا إلى الإبانة عن هذه الغاية والسبيل واقتدرنا على الافصاح عما ظل، طيلة الفصول السابقة، متضمناً ومختفياً خلف أنماط القول الأخرى وفي ثناياها.

خاتمة

أزفت ساعة استخلاص النتائج والفوائد وحل موعد اعلان الحصيلة والخلاصة وتعين علينا أن نجمع، في فقرات قليلة، ما يكون قد أتى مسهباً ومتفرقاً في الفصول التسع الماضية وجاء مشتتاً في القسمين اللذين يضمانها. فبعد أن رافقنا العقل الأشعري في تكونه، خطواً بخطو، وشهدنا كيفه في التشريع لأحكامه، أولاً بأول، ونظرنا إليه وهو يشرع لذاته ويخطط لقوانينه الحاكمة له، فيما يكون هو نفسه مشرعاً للمعرفة وشروط صحتها وللعلم وأسباب تحققه. فكان أن شهدنا العقل الأشعري وهو ينظر في القرآن، بحسبانه كتاباً في العقيدة، ويشرع للنظر مبادئه وكلياته فيما هو يشرع للمعرفة نظامها وللمعارف تراتبها، ثم كان أن راقبنا العقل وهو ينظر في القرآن، باعتباره كتاباً في الشريعة، فهو من حيث المعنى العميق يكمل ما بدأه في النظر الأول من عمل ويتمم ما شرع فيه من تأسيس للعقل وآفاقه وضوابطه. وبعد أن تابعنا العقل الأشعري وهو يختبر ذاته وقد ارتقى في أحضان الوجود فمضى يشرع للسلوك الأخلاقي ما به يكون تحصيل السعادة مع حفظ الشريعة ومراعاة أحكامها والأخذ من درس الثقافات الأخرى من حوله، مع الحفاظ على الإرث الروحي الاسلامي، واتجه صوب السياسة يقرأ أخبار المتقدمين فيها ويستلهم منها النصح والمشورة وينظر فيها، مع ذلك، من جهة التشريع والتدبير. وبالتالي، فكما شاهدنا عمل العقل في الحالين (حال النظر وقواعده من وجه أول، وحال

العمل وشروطه ومقتضياته من وجه ثان) فإن علينا الآن أن نخرج بخلاصات عامة لما يبدو أنه من أوصاف الخطاب الأشعري الغالبة عليه وفي جملة مكوناته القارة ويدخل في عدد سماته الخاصة وعلاماته الواضحة التي تميزه عن الخطابات الأخرى في الزمن الثقافي الذي تنتمي إليه، وفي العصر الذي وقفنا عنده بالفحص والمراقبة وخصصناه بالنظر والتأمل. فأي أقوال في هذا المعنى نأتي بها في هذه الخاتمة؟

يعلم الناظرون في المذاهب الكلامية في الاسلام والمتأملون في النتاج النظري فيه أن إحدى كبريات الاشكاليات التي لازمت ذلك الانتاج وأحد قضاياه المحورية هي اشكالية الزوج نقل/ عقل وقضية العلاقة التي تربطهما. فالأقوال المذهبية قد تقررت والفرق والتيارات قد تعينت بناء على الأسلوب الذي تمت به معالجة تلك الاشكالية وفي ضوء الحلول التي وجدت لتلك القضية. والأشعرية ليست شذوذاً في هذا الأمر والبحث في طبيعة الزوج نقل/ عقل من وجهة النظر الأشعرية هو المعيار الأول في فهم الأشعرية وادراك معناها والأمر في الأشعرية، في هذا الصدد، بين واضح فلا لبس فيه ولا تردد في الحكم في أمر العلاقة بين النقل والعقل، فالنقل أول والعقل ثان، والنقل مقدم والعقل تابع ورديف كما يقول الغزالي. والمنقول مقدم على المعقول في الأحوال كلها، منطقاً وترتيباً، ولا يكون الابتعاد عن النقل عند الأشعري، إذا ما حدث ذلك فعلاً، إلا لغرض الرجوع إليه. ورغم أن الفصول الماضية كلها كشف عن هذه الحقيقة ودليل وبرهان على صحة هذه الموضوعة، إلا أننا نذكر، وعلى سبيل المثال فقط، بما رأينا العقل الأصولي يصير إليه في عمل الأجتهاد وحين التعليل. فحيث يقع التردد بين دليلين يتساويان ويبدو حكم الجواز في الأخذ بأحدهما مع امكان الأخذ بالآخر فإن الحسم سرعان ما يأتي فاصلاً، وسرعان ما يطل علينا «الخبر» بقوته وسلطته ويمثل أمامنا بمعايير الصدق والقبول فيه ـ وبالتالي فإن الكلمة الفصل تكون للنقل وتؤول إليه. بل إن النقل هو الذي يعين للعقل ماهيته وطبيعته ويعين له دوره ويرسم له حدوده، وبالتالي فإن شرح العقل وتبيان معناه يكون في النقل ويتم فيه.

ولكن، يجب الانتباه اليقظ إلى أن النقل ذاته «ينقسم إلى الشرع واللسان»،

كما يقول إمام الحرمين. وما نحسب أن هناك بياناً يزيد على هذا القول في الإعلان عن المكان العلي الذي يحتله اللسان ولا حديث أظهر من هذا في الإبانة عن مكانة اللغة في المنظومة الأشعرية. فاللغة ليست أحد مصادر المعرفة (وكتب الكلام الأشعري كلها شرح لطبيعة ذلك المصدر) وقوانينها لا تتقرر فقط من جهة السمع والتوفيق «بل هي كسنن الرسول عليه السلام» كما يقول في «المستصفى»[1]. ولذلك فإن الرجوع إلى ما يتقرر عند «أهل اللغة» يكون فيه حسم الاختلاف ودفع التنازع. واللغة العربية هي قطب الرحى في النظر في القرآن والتدبر في أحكامه، وأنت لو تأملت المسيرة الأشعرية، في الاحتجاج لإعجاز القرآن، لوجدت أن تلك المسيرة تكون دوماً من القرآن إلى اللغة: فالقول القرآني يفهم باللغة العربية ويؤخذ في ضوء دلالتها فأخص ما يميز القرآن عند المتكلم الأشعري هو «عربيته». عربية القرآن هي الحجة والدليل على اعجازه من جانب أول وهي كنهه ومعناه من جهة ثانية. والأشعرية، إذ تنحو هذا المنحى، فهي تستعيد التقليد الفكري العربي الاسلامي برمته. يذكر الشافعي أن «لسان العرب أوسع الألسنة مذهباً وأكثرها ألفاظاً ولا نعلمه يحيط بجميع علمه انسان غير نبي»[2] ويأتي الأشاعرة، جميعهم، ليؤكدوا هذا المعنى وليحملوها إلى مستوى قداسة سنن النبي، كما فعل الغزالي، وليجعلوا النقل نقلان أحدهما اللغة كما ذهب إلى ذلك الجويني جرياً على هدى «القاضي» من قبله[3]. ولو أنك دققت النظر فإنك لا تكتفي بالقول بأن الأشعرية تكاد تسوى بين اللسان والشرع، من جهة القدامة ومن جهة الزام الأحكام ومن جهة تعيين طريق العمل، بل انك للاحظ أن النقل، في شقه اللغوي، هو ما يحدد القول الأشعري ويعينه في نهاية التحليل. وهذا القول منا يعني أن ما به يكون تميز الأشعرية عن غيرها من فرق «البيانيين» عموماً، وما به تظهر صورتها المختلفة عن باقي فرق أهل السنة، فهو على وجه التحديد دور اللسان في تحديد المنظومة الفكرية وأهمية اللغة العربية في تعيين سلطة النقل وتأكيد سلطانه. وإذن فلو

---

(1) الغزالي ـ. المستصفى من علم الأصول. . . ص 323.

(2) الشافعي ـ. الرسالة. . . ص 42.

(3) الجويني ـ. البرهان في أصول الفقه. . ص 217.

صح منا الاستنتاج بأن أول قوانين الخطاب الأشعري وفي مقدمة أوصافه المميزة له هو قانون تقديم المنقول على المعقول فإن معنى النقل يجب أن يفهم منه اللغة واللسان أولاً. **فالخطاب الأشعري هو خطاب تقديس اللغة العربية والإشادة بها فهو يجد معناه ودلالته في معنى اللغة العربية ومبناها ويستمد حقيقته من حقيقة بنائها وتركيبها.** وإذا اعترض علينا بأن هذا في الحقيقة جامع بين أهل السنّة، بل ولربما امتد ليشمل مجمل أصحاب «البيان» (بما في ذلك المعتزلة)، وقيل إن أهل الاسلام أجمعوا على تعظيم اللغة العربية لأنها لغة القرآن، فإننا نرد على القول بأن الأشعرية انفردت في ذلك التعظيم بجعل «التوقيف» من علامات المذهب المميزة وجعلت من اللغة لا جزءاً من النقل فحسب بل إنها سعت إلى العقل وعالمه لتحده باللغة وتحكمه باللسان. ونحن نجيب على الاعتراض بأن فعالية اللغة العربية في الخطاب الأشعري وفعله فيها عمادان لذلك الخطاب وأساس له.

ولو نظرنا الآن في الخطاب الأشعري من حيث عماده المنطقي، بعدما انتبهنا إليه من حيث بناؤه، فالقول في علاقة النقل بالعقل يظهر فيه البناء وينكشف الهيكل والشكل، ثم شئنا أن نجد لهذا الخطاب عنواناً يدل عليه ويشير إلى مسكنه وبالتالي لو شئنا أن نرمز إليه بأخص صفاته اشارة إليه لحق لنا أن نقرر في سهولة ويسر بأن كبير المفاهيم الأشعرية ورئيسها هو مفهوم «التجويز». **فالخطاب الأشعري هو خطاب التجويز،** وليس القول «بالكسب» أو «العادة» وما يفيده انكار السببية هو ما يعين لذلك الخطاب منزلته من الخطابات الاسلامية الكلامية الأخرى وإنما القول بالجواز مفتاح النسق الأشعري وحجر الزاوية في بنائه المعرفي. و «التجويز» هو الذي يفسر امكان المفاهيم الأخرى ويعين لها مجال فعلها وأفق عملها وحركتها. والمفاهيم الأشعرية، إذ تنتظم وتأتلف، فإن ذلك يكون منها تمهيداً للقول بالجواز كما أن دلالاتها الحقة لا تستمد إلا من «رئيس المفاهيم» الأشعرية فهي تكون عنه.

وقد يجمل بنا في هذا المقام، بعدما قلبنا صفحات الفصول السابقة، أن ننبه أن المفاهيم الأشعرية (الإنفصال، والعادة، والكسب، والجواز) هي وإن كانت تعرف ميلادها في أصول الدين وتظهر أثناء القول في موضوعاته وتكون عن

قضاياه إلا أنها تسري في العلوم الـدينية الأخـرى التي تكون عن «العلم الأول» سريـان الأصول في الفـروع ثم أنها تمتـد لتشمـل مجـالات العمـل والسيـاسـة. وطبيعي أنه ليس لنا أن نرجع ثانية إلى ما بسطنا القول فيـه في الفصول السـابقة (أو في البعض منهـا على كـل حال) ولكن هـذا لا يمنعنا من الـتريث عنـد هـذا التنبيـه برهـة وجيزة وبـالقدر الـذي يفسر تأكيـدنا عـلى كبير المفـاهيم الأشعريـة ويذكرنا بفاعليته الحية.

القـول بمبدأ «الانفصـال» قول يحكم الكـلام الأشعـري ويعـين خـلافـه مـع الخصم الكـلامي المعتزلي كـما يعلن انفصالـه عنه وابتعـاده منـه. والمـوجـودات تتجاور فيما بينهـا وتكون متـآنية: فـلا هي تكمن في بعضها البعض، كـما يقول الـنظام، وإنما هي ذرات منفصلة أو جـواهر أفـراد. ولا هي في حال ينتـج عن بعضهـا البعض ويتولـد عنه، كـما تقول أغلب المعـتزلة وإنمـا مرجعهـا جميعاً إلى سلطة تعلو عليها وتعلقها، كلهـا بقدرة تعلو عليهـا. وتشرب مبدأ «الانفصـال» عقيدة، والعمل بموجب أحكامه مكوناً من مكونات العقيدة الأشعرية، تكون له في أصـول الفقه نتـائج ويكـون له في السيـاسة وأحكـام العمل أصـداء وآثـار. فـالأخذ بنـظرية الحسن والقبـح عند الأصـولي المعتزلي يجعله يمـزج بـين الحسن والحلال وبين القبح والحرام ويذهب إلى التقرير بمطابقة أحكام الشرع لمقتضيات الشرع في الأحوال كلها وقد كان ذلك المنحى الطاغي عـلى أبي الحسن البصري في كتاب «المعتمد في أصول الفقه». وأما الأصولي الأشعري فديـدنه «الفصـل» بين القبح والحرام من جانب وبين الحسن والحلال من جانب آخر. والجويني في «الـبرهان» وكـذا الغـزالي في «المستصفى» يؤكـدان ويكـرران أن أحكـام الحـظر والإباحة لا تتعلق بالأفعال ذاتهـا بل هي تـرجع إلى المكلفـين. «ولا يتناقض أن يحل لزيد ما يحرم على عمرو، كالمنكوحة تحل للزوج وتحرم على الأجنبي وكالميتـة تحل للمضطر دون المختار وكالصلاة تجب على الطاهر وتحـرم على الحـائض»[4]. وهذا الأصولي الأشعـري ذاته لا يجـد غضاضـة في التمييز بـين أحكام «المكنـة» وأحكام «الضرورة» في الأمر الـواحد، وهـذه القدرة الكبـيرة على «الفصـل» بين

---

(4) الغزالي ـ المستصفى . . . ص 496.

الأشياء هي ما سيمكن الفقيه الأشعري من ولوج باب التبرير والالقاء بنفسه في معتركه فيما ينظر في سياسة الخلق ويشرع لأحكام مصالحهم (وانظر الفصل التاسع خاصة).

والقول بمبدأ العادة يحل للمتكلم الأشعري إشكال التعارض الموجود بين القول بالأخذ بالعلية أو السببية (على نحو ما تفعل المعتزلة) والسكوت عن الشرح والتفسير إلا بما قال به النص الصريح (على نحو ما تذهب إليه الحنبلية). وكما كان القول بالعادة أو «التساوق» أو «الاقتران» (وما في معناهما) علامة على رفض المذهب الاعتزالي واعلاناً صريحاً ثانياً. (يؤكد الإعلان الأول المتمثل في رفض «التوليد» ودحض مبدأ «الكمون») للاختلاف الجوهري معه فقد كان يعلن عن ارادة أخرى في بناء المذهب الكلامي في استقلال عن قول الحنابلة وفرق السنة جميعاً. ومن حيث الأثر الفعلي المباشر للأخذ بهذا المبدأ وعند الأصولي الأشعري فنحن نلمسه في القراءة التي يقوم بها الأشعري للتاريخ البشري وما يرى فيه من أحكام العادة وجريانها على الأمم والممالك. ثم إن الأصولي الأشعري وإن كان يوافق نظيره المعتزلي في التمييز بين العلة العقلية والعلة الشرعية، ويشاركه في القول بأن أصل العلة الشرعية شرعي وأنه لا بد من وجود «أمارة» أو «علامة» تقرب ذلك إلى الفهم البشري إلا أنه يخالفه في آلية التعليل ذاتها: فما يجعل القياس معقولاً عند الأصولي هو وجود الجامع بين المقيس والمقيس عليه (وهذا الجامع هو العلة) إلا أن عند المعتزلي ميلاً جلياً إلى الربط بين العلة ونظرية الحسن والقبح وهو ما يعني التقريب بين العلة، في معناها الشرعي، والعلة في معناها العقلي هو ما يظل الأصولي الأشعري على تشبثه في المباعدة بينهما. وقد نرجع في ذلك إلى مسألة الأمر والنهي عند كل منهما: فالمنهى عنه، عند الأصولي المعتزلي، هو نقيض المأمور به لأن قاعدة الحسن والقبيح تقضي بوجود علاقة سببية بين الأمر بالفعل والحسن من جهة، والأمر بالترك أو النهي والقبيح من جهة أخرى. وأما عند الأصولي الأشعري فلو رجعنا إلى قراءة «فحوى» حكمه في المسألة فنحن نجد أن الأمر لا يخرج عن «عادة» أو «تساوق» وإنما «لا علة ولا معلول عندنا» كما يقول الجويني (في

معرض الحديث عن العلة «المنطقية» أو «العقلية»[5] . وبالتالي فإن حكم «العادة» يفعل فعله في القول الأصولي وإن الأصل ليجري على الفرع ويسري فيه.

يطلع مبدأ «الجواز» في لحظة التحديد الحاسمة ويأتي لينقذ المذهب الأشعري من الورطة التي يوقعه فيها. القول بالعادة أو «التساوق» دون الأخذ بالسببية والقول بالانفصال دون إنكار الترتيب والنظام في الكون واعتبار الصلات بين الأشياء كما يظهر مبدأ الجواز ليعلن «القطيعة» مع كل حوار ممكن مع الاعتزال وأخيراً فهو يكون ليعلن عن المذهب في صورته النهائية. فحيث كان كل ما لا يقدر العقل على اثباته متعذراً في ذاته أصبح الموقف الجديد يقضي، وعلى العكس من ذلك تقريباً، بأن كل ما كان العقل غير قادر على احالته فهو جائز. فالجواز رتبة ثالثة بين النفي والايجاب، وطريق ثالث بين الاستحالة والوجوب. وهذا المبدأ الكلامي يسري في أطراف المذاهب الأخرى ويظهر في تجلياته المختلفة. وقد يكفي منا القول إن التعليل، عند الأصولي الأشعري، هو في عمقه قول بالتجويز والقول بأن الأخذ بالترجيح، حين تكافؤ دليلين، إنما هو قول بجواز كل منهما. وقد لا نكون في حاجة إلى الإتيان في «السياسة الأشعرية» بمثال، فمفتاح النظر السياسي هو القول بالتبرير، والتبرير هو الوجه الآخر للتجويز. وجملة القول أننا لا نرى مبدأ أشعرياً يتقرر في «الأصل» ليجري في «الفرع» في سهولة ويسر، ولا نرى أساً من أساس المذهب غير «التجويز» يمثل أمام الناظر في القول الأشعري ويظهر واضحاً ساطعاً ـ وبالتالي فلا حرج في الحكم ولا تردد في الإعلان بأن الخطاب الأشعري هو خطاب التجويز.

وللخطاب الأشعري، أخيراً، سمة ثالثة واضحة تميزه عن غيره من الخطابات المعاصرة له فهي من علاماته القارة وأوصافه الثابتة وتلك هي صفة التبرير: فالخطاب الأشعري خطاب تبرير، وهو كذلك لأن جملة المعارك التي خاضها وكان تشكله عنها ومن أسبابها ونتائجها، ثم هو كذلك لأن القول بالتجويز سرعان ما يدفع بصاحبه إلى «تعليل» الرأي المختار وتبرير الحكم

---

(5) الجويني ـ. البرهان في أصول الفقه. . ص 129-130.

المختار وهذا أشد ما يكون وضوحاً وبروزاً في القضايا التي ترجع إلى «المصلحة» ومقتضياتها. وليس لدينا مزيد بيان على ما نجده صريحاً عند الغزالي والماوردي والبغدادي مما وقفنا عنده في فصل مفرد (هو التاسع). ولكنا نرى في معرض «الاحصاء» هذا أن ننبه على الأهمية الفاعلة في الخطاب الأشعري لبعد هو، بطبيعة عمله، أقل الأبعاد المحددة للخطاب جلاءً ووضوحاً وهو البعد الايديولوجي.

تتجلى أهمية البعد الايديولوجي في تحديد بنية الخطاب الأشعري، أول ما تتجلى، في اللحظة الأولى من لحظات التأسيس المذهبي وهي لحظة التشريع لقوانين المذهب الكلامي وتقرير كلياته ومبادئه في مستوى «العلم الكلي رئيس العلوم». ولا نزيد على الاشارة الخفيفة التي تفيد التذكير بما وقفنا عنده وقفة طويلة فأفردنا لها فصلاً هو الفصل الثاني. ولعلنا لو تذكرنا لأدركنا كيف أن الموقف من الخصم الباطني شكل العامل المحرك في تكون المذهب الكلامي الأشعري، ولو رجعنا إلى ما تقرر في ذلك الحين من نتائج لأدركنا دور «التحديد في المرتبة العليا» الذي يقوم به العمل الايديولوجي. ثم إن أهمية هذا البعد تتجلى، وهذا أمر طبيعي، حين التشريع لأحكام السياسة وحين القول في أحكام «المصلحة» ومقتضيات «الوقت» ومستلزمات الدفاع عن «الأمة والملة». وهل نكون في حاجة إلى تبيين العمل «البعدي» الذي يقوم به المشرع السياسي ونشرح طبيعة الاجتهاد الفقهي الذي يمارسه الفقيه حين يشرح حقيقة «المصلحة» ومغزى «الضرورة»؟ وهل نحن في حاجة إلى البرهنة على أن ما يبدو من الشرائع قد وضع لما سيستقبل من الأحوال و«النوازل» إنما قد جعل من أجل تبرير واقع قائم ووجود راهن؟ وأخيراً فإننا نرجع إلى النظر مرة أخرى لنقول إن «الفعالية الايديولوجية» التي تعمل في الفكر الأشعري عملها الخفي (ولكن الملائم لطبيعة كل عمل ايديولوجي واللازم له) هي ما يفسر كثيراً من الاشكالات النظرية التي يزخر بها ذلك الفكر ويموج، وهي ما يشرح لنا، على سبيل المثال، ما يبدو أن حجة الاسلام قد وقع فيه من تخبط وحيرة وتناقض[6].

(6) لتبين محاولتنا الشخصية في فهم طبيعة المواقف الغزالية انظر: =

وفكر الغزالي، واسطة العقد في الأشعرية في عصرها الكلاسيكي، كان قبلة الأنظار التي اتجهت إلى الأشعرية بالنقد ومحط مآخذ الناظرين فيها. وقد تتجلى أمامنا بنية الخطاب الأشعري وتظهر علاماته وأوصافه بالنظر في ما اشتهر من أمر تلك الانتقادات والوقوف عندما كان منها صارماً وجدياً.

* * *

لا غرو أن أهم الانتقادات التي وجهت إلى الأشعرية، وكذا أكثرها شهرة وذيوعاً بين دارسي الفكر الاسلامي، هي تلك التي وجهها لها أبو الوليد بن رشد. ولا يخلو ما كان من انتقادات المعاصرين معقولاً جدياً، وإلى مدى بعيد مقبولاً، من استعادة لانتقادات ابن رشد واعادة صياغة لها في لغة جديدة وعبارة مختلفة. والحق أن ابن رشد، ومهما يكن من الموقف الذي يتخذه الدارس منه، قد لمس من الكلام الأشعري جوانب ضعف بينة واقتدر على «تشخيص أعراض» الخطاب الأشعري اقتداراً كبيراً. ومن ثم فإن الوقوف عند مجمل انتقادات فيلسوف قرطبة هي مما ينفع من كان مثلنا يروم استكشاف بنية الخطاب الأشعري والوقوف على مكوناته والتعرف على آلياته. ولكننا سنجعل هذه الوقفة مقصورة على كتاب «الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة» فلا نتعرض لكتاب «تهافت التهافت» ذلك أننا نبغي الاطلاع على مجمل آراء ابن رشد النقدية دون الدخول في تفاصيل الاعتراضات والردود على الأشعرية ممثلة في معارضة أبي الوليد لزعيم المذهب الأشعري والمقدم فيه: أبي حامد الغزالي.

يذكر ابن رشد، في مستهل الكتاب، أن خاصة المسلمين لم يكتفوا بالوقوف عند ظاهر الشريعة بل هم قد طلبوا التأويل وسعوا إلى البحث عما كان وراء القول الظاهر. ويرى أن «أشهر هذه الطوائف» أربعة وهي: الحشوية، والباطنية، والمعتزلة، والأشعرية. فأما الحشوية «فإنهم قالوا إن طريقة معرفة وجود الله تعالى هو السمع لا العقل. أعني أن الايمان بوجوده الذي كلف الناس

= الغزالي والفلسفة: متاهات التأويل. ضمن أعمال «ندوة» أبو حامد الغزالي: دراسات في فكره وعصره وتأثيره» ص 85-101. منشورات كلية الآداب والعلوم الانسانية (سلسلة ندوات ومناظرات رقم 9)، 1988، الرباط.

التصديق به يكفي فيه أن يتلقى من صاحب الشرع ويؤمن بـه ايمانـاً كما يتلقى معه أحوال المعاد وغير ذلك مما لا مـدخل فيـه للعقل»[7]. وأمـا الباطنيـة (وهذا نعت مرادف للصوفية عنده، فهو لا يعني بذلـك إذن الفرقـة الشيعية المعـروفة) «فطرقهم في النظر ليست طرقاً نظرية، أعني مركبة من مقـدمات وأقيسـة، وإنما يزعمون أن المعرفة بالله وبغيره من الموجودات شيء يلقي في النفس عند تجريدها من العوارض الشهوانية»[8]. وأما المعتزلة فـلا يزيـد في شأنها عـلى القول إنـه لم «يصل إلينا في هذه الجزيرة من كتبهم شيء نقف منهم على طرقهم التي سلكوهـا في هـذا المعنى. ويشبه أن تكـون طرقهم من جنس طـرق الأشعريـة»[9]. وأمـا الأشعرية فالقول في طريقتها، أو طـرقها، هي الغـرض من الكتاب كله ولكنـه يوجز القول مع ذلك فيقول عنها «وأما الأشعرية فـإنهم رأوا أن التصديق بـوجود الله تبارك وتعالى لا يكـون إلا بالعقـل، لكن سلكوا في ذلـك طرقـاً ليست هي الطرق الشرعية التي نبه الله عليها ودعا الناس إلى الايمان به من قبلها»[10].

والواضح من هذه القسمة الرباعية، (وان كان ضمنـاً قد سكت عن القـول في المعـتزلة محتجـاً بما ذكـر) أن أساس التصنيف عنـد ابن رشد هـو المـوقف من العقل من جهة رفضه والاعتراض على طريقه في النظر (الحشوية والصوفية) ومن جهـة قبولـه (المعتزلـة والأشعريـة). وقارىء «الكشف» يجـد أن ابن رشـد يـأتي بـالمعيار المعتـبر والميزان المقبـول في التأويـل وإعمال العقـل حيث يذكـر «مقصـد الشارع» مرة أولى، ومقصد «الشريعة» مرة ثانية، ومقصد «الشرع» مـرة ثالثـة. ثم إن هذا القارىء سرعان ما يتبـين بعد ذلـك، إذ يتابـع مطالعـة الكتاب، أن الخطة التي سار عليها أبو الـوليد في الكتـاب كله لا تخرج عن هـذا المعنى: وهو أن الأشعرية قد خرجت عن قصد الشرع فضلاً عـلى أن طريقتهـا في النظر هي دون تدقيق العلماء من جهة أولى، وهي مما لا يمكن أن ترقى إليـه أفهام الـدهماء

(7) ابن رشد ـ. الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة ـ. تقديم وتحقيق محمود قاسم ـ. مكتبة الأنجلو المصرية، 1964، القاهرة. ص 134.

(8) المرجع السابق. ص 149.

(9) نفس المرجع والصفحة.

(10) المرجع السابق ص 135. هذا وسنأتي بعد هذا بالمرجع بين هلالين في العرض ذاته.

من جهة أخرى. وبـالتالي فـطريقة الأشعـرية تقـع خارج الـدوائر كلهـا: دائرة الشرع، دائرة العلماء، دائرة الجمهـور أو العامـة وهي تتيه في مـدار تلحقه كـل نعـوت الضعف والقصور، ومنهـا تكون أقـوال هي في غايـة الخلط والتهـافت. فكيف كان من الأشعرية ذلك؟ أو، بالأحرى، لمـاذا كان القـول الأشعري عـلى نحو ما هو عليه والحال أنهم راموا سلوك طريق العقل وخالفوا طريق نفاة قدرته على المعرفة وعارضوها؟

طبيعي أن تبين الجواب عن السؤالـين (كيف ولماذا)، في «القـراءة» التي يقوم بهـا ابن رشد لعلم الكـلام الأشعري لا يحصـل إلا بـالتقصي الشـامـل الـدقيق لمجموع الانتقادات التي يوجهها أبو الوليد لقول الأشاعرة في إثبـات وجود الله، وامكان رؤيته، وفي أقوالهم في صفات الارادة والعلم والقدرة والكلام، وكذا في القضـايا المتعلقـة بالقضـاء والقدر والجـور والعدل ثم في النـظر، مع ذلـك، في «مقصد الشرع» وتبين طبيعة المعيار الذي يمسك به صاحب «الكشف» في ذلك. ولا سبيـل إلى ذلك آخـر غـير التمعن الـدقيق في «الكشف» واستعـادة قضـايـاه وأطروحاته، وما نرى مناسبة لذلك في هذا القول الوجيز، ولكنا نفضـل الاتيان باعتراضات ابن رشد في صورتها الاجمالية حيث لا تتعلق بقضية دون أخرى بـل من حيث هي تتجه إلى الأساس والمشترك في «الطريقة الاشعريـة». وإذن فنحن نلخصهـا ونجملها في مـلاحظات جـامعة يصـح اعتبارهـا، هي ذاتهـا، وصفـاً للخطاب الأشعري وتعييناً له من الوجهة الرشدية.

1 - إذا ما نظرنا في الخطاب الأشعري، من حيث صياغتـه ومبناه، وطلبنـا لـه من عبارة المنـاطقة نعتـاً فإن الأصـح أن نقول عنـه إنه خـطاب «خطابي» في مجمله ولا يـرقى إلى مرتبـة الجدل إلا لمـاماً وبـالتالي فهـو دون القـول المغـالـطي وبالأحرى القول البرهاني. من ذلك مثلاً قولهم في الارادة إذ جعلوا الإله مريـداً «للأمور المحدثة بإرادة قديمة» (ص 162)، ومع ذلك أيضاً الطرق التي سلكوهـا في اثبات حدوث العالم «والدلائل التي تستعملها الأشعرية في اثبـاته هي خـطبية في الأكـثر وذلـك أن استـدلالهم المشهـور في ذلـك هـو أنهم يقـولـون: أن من المعلومات الأول أن الفيل مثلاً إنما نقول فيه انه أعظم من النملة، من قبل زيادة أجزاء فيه على أجزاء النملة. وإذا كان ذلك كذلك فهو مؤلف من تلك الأجزاء

وليس هو واحداً بسيطاً، وإذا فسد الجسم فإليها ينحل، وإذا تركب فمنها يتركب» (ص 138).

2 ـ وإذا ما نظرنا في الخطاب الأشعري، من حيث قيمته التداولية، أي من حيث افادته في التبليغ والافهام فرأى ابن رشد فيه أنه خطاب لا يجد سنداً من الشرع ولا دعامة من البرهان وأهله، بل إنه لا يقنع حتى عوام الخلق. من ذلك طريقتهم في إثبات حدوث العالم وقولهم بنظرية «الجزء الذي لا يتجزأ» و«هو الذي الجوهر الفرد». وطريقتهم تلك «طريقة معتاصة تذهب على كثير من أهل الرياضة في صناعة الجدل فضلاً عن الجمهور. ومع ذلك فهي طريقة غير برهانية ولا مفضية بيقين إلى وجود الباريء سبحانه» (ص 135). فهي طريقة تزرع الشك وتخلق البلبلة والالتباس، وذلك ما كان من كلامهم في «الرؤية» لما راموا «الجمع بين الاعتقادين، أعني بين انتفاء الجسمية وبين جواز الرؤية لما ليس بجسم بالحس فعسر ذلك عليهم ولجأوا في ذلك إلى حجج سوفسطائية مموهة..» (ص 185). فكان أن فقدوا المخاطب (بالفتح) وسلكوا طريقاً مخالفاً لطرق البرهان والشرع واعتقاد عامة الخلق وبالتالي فقد كان **الخطاب الأشعري خطاباً عديم الفائدة من الناحية الدينية، لا بل ان الخطاب الأشعري عند ابن رشد هو خطاب قوم «ليسوا من العلماء، ولا من جمهور المؤمنين المصدقين، وإنما هم من الذين في قلوبهم زيغ وفي قلوبهم مرض»** (ص 207).

3 ـ ولو نظرنا في الخطاب الأشعري من حيث سنده المنطقي **وقيمته المعرفية** فنحن، عند ابن رشد، نصير إلى الحكم عليه **بالتهافت والضعف** والوقوع في شنيع الأخطاء. وكما يبدو لنا اليوم أن مبدأ «التجويز» يمثل أس النسق الأشعري ومفتاح ولوجه والعنوان الدال عليه فقد بدا لفيلسوف قرطبة، قبلنا بقرون عديدة، دور المبدأ وأهميته فمضى يوجه أسلحته النقدية عليه وينهال عليه بالضرب والتقريع.

تريد الأشعرية أن تبلغ من القول بمبدأ التجويز هدفاً ولكنها، في واقع الأمر، لا تصل إلا إلى نقيض ذلك الهدف وعكسه. ذلك ما كان من الأشعرية في

سعيها إلى إثبات حدوث العالم والقول بوجود الصانع وحكمته وذلك ما كان، تخصيصاً، من قول أحد أقطابها الكبار وهو أبو المعالي الجويني وطريقته التي سار عليها «في رسالته المعروفة بالنظامية ومبناها على مقدمتين: احداهما أن العالم، بجميع ما فيه، جائز أن يكون على مقابل ما هو عليه (. . .) أو بشكل آخر غير الشكل الذي هو عليه (. . .) أو تكون حركة كل متحرك منها إلى فوق، وفي النار إلى أسفل، وفي الحركة الشرقية أن تكون غربية وفي الغربية أن تكون شرقية. والمقدمة الثانية: أن الجائز محدث وله محدث، أي فاعل صيره بأحد الجائزين أولى منه بالآخر» (ص 144). وعند ابن رشد أن فحص المقدمتين من جهة المنطق والنظر يحمل على الحكم على المقدمة الأولى بأنها «خطبية وفي بادىء الرأي وهي إما في بعض أجزاء العالم فظاهر كذبها بنفسه، مثل كون الانسان موجوداً على خلقة غير هذه الخلقة التي هو عليها. وفي بعضه الأمر فيه مشكوك، مثل كون الحركة الشرقية غربية والغربية شرقية». كما يحمل على الحكم بأن «القضية الثانية، وهي القائلة إن الجائز محدث فهي مقدمة غير بينة بنفسها» (ص 146). ثم إن الطريقة لا تصيب، في نهاية الأمر، سوى عكس الهدف الذي ترومه وما ذلك إلا لأن «القول بالجواز هو أقرب أن يدل على نفي الصانع من أن يدل على وجوده مع أنه ينفي الحكمة عنه» (ص 202). ثم إن ذلك ما يكون من العمل بنتائج القول بالتجويز وذلك، أساساً، هو الذهاب إلى القول بفساد العلاقة السببية والقول، كما هو معروف عند الأشعرية، بنفي الطبائع الفاعلة في الأشياء. فالأشعرية خشيت أن تقول بوجود فاعل غير الله إن هي سلمت بوجود الطبائع في الأشياء «ولو علموا أن الطبيعة مصنوعة وأنه لا شيء أدل على الصانع من وجود موجود بهذه الصفة في الأحكام، لعلموا أن القائل بنفي الطبيعة قد أسقط جزءاً عظيماً من موجودات الاستدلال على وجود الصانع العالم بجحده جزءاً من موجودات الله» (ص 203).

على هذا النحو يمكننا أن نجمل القول في انتقادات ابن رشد الواصفة لبنية الخطاب الأشعري وصورته، أو لهذا التعيين لطريقة الأشاعرة في النظر والبرهان والذي هو تعيين يدل على مواطن الضعف ومكامن الطعن في الفكر الأشعري. ولعل الملاحظة الأخيرة المتعلقة بالوقوع في عكس الغاية المنشودة توضح لقارىء

ابن رشد «لماذا» كان العقل الأشعري يتنكب طريق العقل والشرع، فيما هو ينشدهما، كما عسى أن يجد القارىء في الملاحظات السابقة عليها شرحاً رشدياً يجيب عن السؤال المتعلق بـ «كيف» في الوقوع في الأغاليط والنقائض التي وقع فيها العقل الأشعري.

* * *

ولكن، هل أدرك أبو الوليد ابن رشد كل الأبعاد التي تحكم الخطاب الأشعري وتبين فيه كافة الجوانب التي تشكله فيما كان هو ذاته منشغلاً بتأسيس نظره الخاص به في العقيدة ومنصرفاً إلى التقعيد له؟ وهل يستطيع قارىء «الكشف» أن يوافق على القول بأن «مقصد الشرع»، وقد حددته سلطة العقل كما يفهمها ابن رشد، بعيد البعد كله عن أفهام الأشعرية ومداركها. وأن ابن رشد قد «قطع» مع النظر الأشعري اجمالاً وتفصيلاً؟

الحق أن من العسير على القارىء المنصف أن يطمئن، بصفة نهائية وفي صورة قطعية تامة، إلى وجود التقابل والتعارض بين «الرؤيتين» الأشعرية والرشدية في كافة جوانبها وجميع مكوناتها وأجزائها. وما نعتقد أن ابن رشد قد قصد الأمر على هذا النحو ولعله يكفينا في ذلك أن نرجع إلى «الكشف» ذاته لنجد أن القاعدة في التأويل وأساس القول (وهو ما يشكل الغاية البعيدة التي يطلبها ابن رشد ويعلنها منذ الجمل الأولى من الكتاب) إنما يكونان بالرجوع إلى الغزالي إذ «القانون في هذا النظر [= التأويل] هو ما سلكه أبو حامد في كتاب «التفرقة»» (ص 249). وما استحسن أبو الوليد من أبي حامد صنعه إلا لقربه من المنطق الأرسطي وأخذه منه ليس في «التفرقة بين الاسلام والزندقة»، حيث تحدث عن مراتب الوجود الخمس، وإنما في كتب أخرى غيرها لا شك أن صاحب «تهافت التهافت» قد عرفها واطمأن إليها، كما اطمأن إلى أن الأشعرية، إذ تلامس المنطق الأرسطي بل وتأخذ منه، فهي تساند القضية الرشدية وتدعمها ففي مواقفها نصرة واعانة.

والحق أيضاً أن في الأشعرية جانباً خفي على ابن رشد أو أغفله فلم يدركه، لا عن قصد وعمد، بل لأسباب نكاد نقول عنها انها «موضوعية». وهذا الجانب

هـو ما لمسنـاه من «البعد الايـديولـوجي» في الخطاب الأشعـري واقتضـاء إدراك وجود النقيض الباطني وخـطره على الأشعـرية من أجـل تقديـر ذلك البعـد حق قدره، وتبين مغزى حضوره في لحظة التكون والتأسيس. وهذا البعـد، في قراءة ابن رشد للخطاب الأشعري، كان بعـداً «غير مفكـر فيه» فهـو غائب عن محيط تفكـيره لأنه، في عـالم الوجـود السياسي الايـديـولـوجي لابن رشـد، كـان غـير موجود.

وبعـد، فليس لنا بعـد أن سلكنا سبيـل الـوصف والتسجيـل أن ننحـاز، في قـراءة الخطاب الأشعـري، إلى صف ابن رشـد أو نقف في الـواجهـة الأخـرى المعارضة له، لا وليس لنا أن نقيم التعارض والتقابل بين الـرؤيتين إلا بمقـدار. وإنما نحن ننصف إذ نقول: إن الخطاب الأشعري، بآلياته التي يعمل بمـوجبها، وبمكوناتـه التي يخضع لهـا وينطق عـلى لسانها كشف وابـانة عن الثقـافة العـربية الاسـلامية في عصرهـا الكلاسيكي وتصـويـر للعقـل العـربي في جـوانب قـوتـه وسلطانه، وفي مناحه ضعفه وقصوره. في اقباله على «الآخر» يأخـذ منه ويقتبس عنه، وفي انكماشه على «الذات» في حال من الرفض والنفور والانزواء.

المراجع

1 ـ العربية

- محمد بن ادريس الشافعي ـ الرسالة. تحقيق أحمد محمد شاكر ـ دار مصطفى البابي الحلبي للنشر (د. ت). القاهرة.
- اسماعيل أحمد عمايره ـ معجم الأدوات والضمائر في القرآن الكريم. مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى، 1976. ـ بيروت.
- أحمد بن حنبل ـ رسالة في الرد على الزنادقة والجهمية (مجموع «عقائد السلف») ـ نشرة علي سامي النشار وجمعة الطالبي ـ دار المعارف، 1971، الاسكندرية.
- أبو الحسن الأشعري ـ رسالة في استحسان الخوض في علم الكلام ـ. أوردها عبد الرحمن بدوي في «مذاهب الاسلاميين». بيروت، 1971.
- أبو الحسن الأشعري ـ الابانة عن أصول الديانة ـ. تحقيق فوقية حسين محمود ـ. دار الأنصار، 1977، القاهرة.
- أبو الحسن الأشعري ـ اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع. تصحيح وتقديم حمودة غرابة ـ. مكتبة الخانجي، 1955، مصر.
- أبو بكر الباقلاني ـ التمهيد في الرد على الملحدة المعطلة والرافضة والخوارج والمعتزلة ـ. تحقيق رتشرد يوسف مكارثي اليسوعي ـ المكتبة الشرقية، 1957، بيروت.
- أبو منصور البغدادي ـ أصول الدين. دار الكتب العلمية، 1981، بيروت.

- أبو منصور البغدادي ـ الفرق بين الفرق. تحقيق محي الـدين عبد الحميـد ـ مطبعـة المدني (د. ت)، القاهرة.
- أبو المعالي الجويني ـ العقيدة النظامية في الأركان الاسلاميـة. (صححه وعلق عليـه الشيخ محمد زاهد الكوثري) مطبعة الأنوار، 1948، القاهرة.
- أبـو المعالي الجـويني ـ الإرشاد إلى قـواطع الأدلـة في أصول الاعتقـاد. تحقيق أسعد تميم ـ مؤسسة الكتب الثقافية، 1985، بيروت.
- أبو المعالي الجويني ـ الشامل في أصول الدين. تحقيق علي سـامي النشار وآخـرين. دار المعارف، 1969، الاسكندرية.
- أبـو المعـالي الجـويني ـ الـبرهـان في أصـول الفقـه ـ. تحقيق عبـد العـظيم الـديب (جزءان) ـ دار الأنصار، 1400 هجرية، القاهرة.
- أبو الفتح الشهـرستاني ـ الملل والنحـل ـ. تحقيق محمد سيـد كيلاني ـ دار المعـرفة، 1980، بيروت.
- بدر الدين الزركشي ـ البرهان في علوم القرآن ـ. تحقيق محمد أبو الفضل ابراهيم. دار المعرفة، 1982، بيروت.
- أبـو الحسين البصري ـ المعتمـد في أصول الفقـه ـ. تحقيق محمـد حميـد الله وحسن حنفي ومحمد بكر ـ. دار الفكر، 1964، دمشق.
- ابن النديم ـ الفهرست ـ. دار المعرفة (د. ت). بيروت.
- أبو الريحان البيروني ـ في تحقيق ما للهند من مقـولة مقبـولة في العقـل أو مرذولـة ـ. مطبوعات دار المعارف العثمانية، 1958، حيدر آباد ـ الهند.
- ابن قتيبة الدينوري ـ عيون الأخبار ـ. دار الكتاب العربي (نشرة مصورة عن طبعـة دار الكتب المصرية لسنة 1925). بيروت.
- أبو يوسف القاضي ـ كتاب الخراج ـ. المطبعة السلفية، 1392 هجرية، القاهرة.
- ابن خلدون ـ المقدمة ـ. مطبعة محمد عاطف (د. ت). القاهرة.
- ابن المقفع ـ رسالة الصحابة.
- ابن المقفع ـ يتيمة السلطان. (ضمن مجموع «رسائل البلغاء») نشر محمد كرد علي. لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1946، القاهرة.
- أحمد بن مسكويه ـ تهذيب الأخلاق. تحقيق قسطنطين زريق ـ. منشورات الجـامعة الأمريكية، 1966، بيروت.

- أرسطو طاليس - كتاب الأخلاق النيقوماخية -. ترجمة اسحق بن حنين (نشر عبد الرحمن بدوي) - وكالة المطبوعات، 1979، الكويت.
- أبو الحسن الماوردي -. أدب الدنيا والدين. تحقيق مصطفى السقا -. دار الكتب العلمية، 1978، بيروت.
- أبو الحسن الماوردي - نصيحة الملوك. تحقيق محمد جاسم الجديثي - دار الشؤون الثقافية العامة، 1986، بغداد.
- أبو الحسن الماوردي - تسهيل النظر وتعجيل الظفر في أخلاق الملك وسياسة الملك -. تحقيق محي الدين هلال السرحان - دار النهضة العربية، 1981، بيروت.
- أبو الحسن الماوردي - الأحكام السلطانية -. نشرة النعساني، 1909، القاهرة.
- المبشر ابن فاتك - مختار الحكم ومحاسن الكلم -. تحقيق عبد الرحمن بدوي - المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1980، بيروت.
- أبو نصر الفارابي - كتاب الملة -. تحقيق محسن مهدي. دار المشرق، 1968، بيروت.
- عضد الدين الايجي - المواقف في علم الكلام -. عالم الكتب (د. ت) بيروت.
- القاضي عبد الجبار -. شرح الأصول الخمسة -. تحقيق عبد الكريم عثمان - مكتبة وهبة، 1965، القاهرة.
- القاضي أبو يعلى الفراء - المعتمد في أصول الدين -. تحقيق وديع زيدان حداد - دار المشرق، 1974، بيروت.
- أبو اسحق الشاطبي - الموافقات في أصول الشريعة -. (نشرة محمد عبد الله دراز) - دار المعرفة، (د.ت) بيروت.
- أبو حامد الغزالي - الاقتصاد في الاعتقاد. دار الأمانة، 1969. بيروت.
- الغزالي - القسطاس المستقيم -. تحقيق فيكتور شلحت، المطبعة الكاثوليكية، 1959، بيروت.
- الغزالي - فيصل التفرقة بين الاسلام والزندقة -. تحقيق حكمت مصطفى - دار النشر المغربية، 1983، الدار البيضاء.
- الغزالي - فضائح الباطنية -. تحقيق عبد الرحمن بدوي -. مؤسسة دار الكتب الثقافية (د.ت). الكويت.
- الغزالي - الجام العوام عن علم الكلام -. نشرة ميراز محمد شيراز - بومباي (الهند)، د.ت.

- الغزالي ـ الرسالة اللدنية ـ. مطبعة السعادة، 1343 هجرية، مصر.
- الغزالي ـ تهافت الفلاسفة ـ. تحقيق سليمان دنيا ـ دار المعارف (د.ت). القاهرة.
- الغزالي ـ ميزان العمل ـ. تحقيق سليمان دنيا ـ دار المعارف، 1964، القاهرة.
- الغزالي ـ معيار العلم في فن المنطق ـ. دار الأندلس، 1978، بيروت.
- الغزالي ـ المستصفى من علم الأصول ـ. تحقيق الشيخ محمد مصطفى أبو العلا ـ. مكتبة الجندي، 1971، القاهرة.
- الغزالي ـ شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل ـ. تحقيق محمد الكبيسي ـ منشورات ديوان الأوقاف، 1971، بغداد.
- الغزالي ـ كيمياء السعادة ـ. مطبعة السعادة، 1343 هجرية، مصر.
- الغزالي ـ مشكاة الأنوار ـ. تحقيق أبو العلا عفيفي ـ الدار القومية للطباعة والنشر، 1954، القاهرة.
- الغزالي ـ إحياء علوم الدين ـ. دار المعرفة للطباعة والنشر، (د.ت). بيروت.
- الغزالي ـ أيها الولد ـ. اللجنة اللبنانية لترجمة الروائع، 1969، بيروت.
- أبو الوليد ابن رشد ـ الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة. تحقيق محمود قاسم، مكتبة الانجلو المصرية، 1964، القاهرة.

- أبو الوليد ابن رشد ـ الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة. تحقيق محمود قاسم، مكتبة الانجلو المصرية، 1964، القاهرة.

- عبد العزيز الدوري ـ مقدمة في التاريخ الاقتصادي العربي. دار الطليعة، 1969، بيروت.
- محمد عابد الجابري ـ تكوين العقل العربي ـ. دار الطليعة، 1984، بيروت.
- محمد عابد الجابري ـ بنية العقل العربي ـ. مركز دراسات الوحدة العربية، 1986، بيروت.
- سعيد بن سعيد ـ دولة الخلافة ـ. دار النشر المغربية (د.ت). الدار البيضاء.

2 ـ الأجنبية.

- Arkoun (M) - Pour une critique de la raison islamique. Maisonneuve et Larousse, 1984, Paris.
- Arkoun (M) - Essais sur le pensée islamique. Maisonneuve et Larousse, 1984, Paris.

- Arkoun (M) - Contribution à l'étude de l'humanisme arabe au IV siècle: Miskawayh, philosophe et historien. VRIN, 1970, Paris.
- Allard (Michel) - Le problème des attributs divins dans la doctrine d'al - Aschari et de ses premiers disciples.
  (Les édition de l'imprimerie catholique, 1965, Beyrouth - Liban).
- Oumlil (Ali) L'histoire et son discours. Edtitions techniques Nord - Africaines, 1978, Rabat.

الفهرس